

ZEITSCHRIFT
FÜR
ETHNOLOGIE

Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Band 82

BRAUNSCHWEIG
VERLAG ALBERT LIMBACH

1957

Inhaltsverzeichnis

zu Band 82, Jahrgang 1957

Abhandlungen, Mitteilungen und Vorträge

Seite

Becher, Hans: Bericht über eine Forschungsreise nach Nordbrasiliens in das Gebiet der Flüsse Demini und Aracá	112
Dittmer, Kunz: Vorläufiger Expeditionsbericht	260
Dupouy, Walter: Die Nilotenstellung bei venezuelanischen Indianern	191
Eckert, Georg: Zum Votivwesen in Nordwest-Sardinien	261
Fischer, Hans: Über stehende Schlitztrommeln auf den Neuen Hebriden u. am Sepik	58
Galton, Herbert: The Indo-European Kinship-Terminology	121
Giese, Wilhelm: Zur bäuerlichen Kultur der Tierra de Miranda (NO-Portugal) ..	250
Haselberger, Herta: Die Wandmalerei der afrikanischen Neger	209
Holzknecht, K.: Über Töpferei und Tontrommeln der Azera in Ost-Neuguinea ..	97
Hummel, Siegbert: Ethnologische Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte ..	243
Jaritz, Kurt: Dattelkern-Amulette aus Babylon	169
Kus-Nikolajev, Mirko: Rasse und Volkstracht in Kroatien	202
Oberem, Udo: Die Quijos-Indianer Ost-Ecuadors Vorläufige Ergebnisse einer Reise 1954—1956	174
Patel, Jaya S., und Brewster, Paul G.: The Indian Game of Sagargote (Kooka) ...	186
Plazikowsky, H.: Historisches über die Hádiya	66
Plischke, Hans: Eine Bilderschrift auf Birkenrinde — Odjibeway-Indianer	161
Rauschert, Manfred: Erster Bericht über meine Maicurú-Reise 1955/56	257
Spannaus, Günther: Verzeichnis der völkerkundlichen Filme im Institut für den Wissenschaftlichen Film, Göttingen, nach dem Gesamtverzeichnis von 1956 ..	267
Termer, Franz: Der Hund bei den Kulturvölkern Altamerikas	1
Thiel, Max Egon: Primitive Zeichnungen an Negerhütten in San Domingo	238
Wilbert, Johannes: Verwandtschaftssystem der Goajiro	164

Aus der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Herzog, Rolf: Diedrich Westermann †	139
Rahmann, Rudolf: Schüler und Mitarbeiter von P. Wilhelm Schmidt, Martin Gu- sinde, Wilhelm Koppers und Paul Schebesta siebzigjährig	273

Buchbesprechungen und Bibliographien

Acta Lapponica (Ivar Paulson)	281
Asmat. Art from Southwest New Guinea (E. Schlesier)	159
Bericht über Forschungen von Dick Edgar Ibarra Grasso (Hermann Trimborn) ...	157

Bertrand, Gabrielle: Terres secrètes où règnent les femmes. Deux ans parmi les tribus tibétaines de l'Assam (H. E. Kauffmann)	293
Birket-Smith, Kaj: An Ethnological Sketch of Rennell Island (E. Schlesier)	298
Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie u. Ethnologie 1955/56 (Georg Eckert)	147
Burckhardt-Sarasin, Carl, und Schwabe-Burckhardt, Hansrudolf: Scheik Ibrahim (Hans Plischke)	285
Capell, A.: A new approach to Australian Linguistics (C. A. Schmitz)	295
Commentationes Balticae. Jahrbuch des Baltischen Forschungsinstitutes, Bd. 2, 1954 (Hinrich Siuts)	283
Cressman, L. S.: Klamath Prehistory (Karl-Heinz Schlesier)	301
Die Wiener Schule der Völkerkunde (E. Schlesier)	277
Disselhoff, Hans Dietrich: Gott muß Peruaner sein (Hermann Trimborn)	308
Dourbes, Jacques: En suivant la piste des hommes sur les hauts-plateaux du Viet-Nam (H. E. Kauffmann)	292
Eberle, Oskar: Cenalaria (Ferdinand Herrmann)	278
Freeman, J. D.: Iban agriculture (H. E. Kauffmann)	290
Goncalves de Lima, Oswaldo: El maguey y el pulque en los códices mexicanos (V. Klock)	303
Haensell, Fritz: Probleme der Vorvölker-Forschung (Horst Nachtigall)	279
Hampel, H., und Weiss, P.: Über die spongiöse Hyperostose an Schädeln aus Alt-Peru (Heribert Hilke)	308
Herrmann, Ferdinand: Um die Interpretation der Bildnerei der Naturvölker (Paul Germann)	143
Katz, Friedrich: Die sozialökonomischen Verhältnisse bei den Azteken im 15. und 16. Jahrhundert (Thomas S. Barthel)	302
Kollreider, Franz: Katalog zum Museum bäuerlicher Arbeitsgeräte in Schloß Bruck, Lienz (Georg Eckert)	284
Lips, Eva: Das Indianerbuch (Otto Zerries)	300
Lommel, Herman: Gedichte des Rig-Veda (B. Schlerath)	289
Moschner, Irmgard: Die Wiener Cook-Sammlung (E. Schlesier)	299
Murdock, George Peter: Social Structure (C. A. Schmitz)	309
Müller, Werner: Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer (W. Krickeberg)	151
Müller, Werner: Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas (Wolfgang Haberland)	299
Nachtigall, Horst: Tierradentro (Udo Oberem)	306
Neue ethnologische Literatur über Niederländisch-Neuguinea (H. Nevermann) ...	294
Nevermann, Hans: Die Stadt der tausend Drachen (Heinz Wilhelm Haase)	290
Oberem, Udo: La obra del obispo don Baltasar Jaime Martínez Compañón, come fuente para la arqueología del Perú septentrional (H. Nachtigall)	308
O'Bryan, Aileen: The Diné. Origin Myths of the Navaho Indians (Eva Lips)	153
Ortung in Völkerkunde und Vorgeschichte von Paul Stephan (Ludwig Merz)	280
Percheron, Maurice: Dieux et démons, lamas et sorciers de Mongolie und Le Bouddha et le bouddhisme (H. E. Kauffmann)	146
Ruppert, Thompson und Proskouriakoff: Bonampak (Wolfgang Haberland)	155

Sell, H. J.: Der Schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens (Friedrich W. Funke) .	148
S. I. Rudenko: Gornoaltajskie nachodki i skify (= Bergaltaische Funde und die Skythen) / N. I. Vorob'ev, A. N. L'vova, N. R. Romanov, A. R. Simonova: Čuvaši; etnografičeskoe issledovanie I (= Die Tschuwaschen; eine ethnographische Untersuchung I) / M. Gegešidze: Kharthuli <u>halhuri</u> transporti I; sahmeletho sazidi sašualebani (= Volkstümlicher georgischer Transport I; Landbeförderungsmittel) / L. V. Čerepnin: Russkaja paleografija (= Russische Paläographie) (Rolf Herzog)	313
Subbarao, Bendapudi: The Personality of India (Janert)	287
Schmitz, Carl A.: Balam (E. Schlesier)	149
Schlosser, Paul: Bachern-Sagen (Heinz Wilhelm Haase)	284
Smith, T. Raymond: The Negro Family in British Guiana (Walther Maas)	156
Violanti, Simorra R.: Etnografia de Reus i la seva comarca (Wilhelm Giese)	285
Von fremden Völkern und Kulturen (Ferdinand Herrmann)	141
Wörterbuch der deutschen Volkskunde (Barbara Pischel)	144
Zimmermann, Günter: Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften (Th. S. Barthel) .	304

I. Abhandlungen und Vorträge

Der Hund bei den Kulturvölkern Altamerikas

Von

Franz Termer

Mit 14 Abbildungen

Die oft erfolgte Behandlung des in Amerika einheimischen Hundes durch neuere wissenschaftliche Forschungen zeugt von dem Interesse, das diesem Thema wegen seiner vielfach noch ungelösten Probleme und seiner Bedeutung im Zusammenhang mit der Urbesiedlung der Neuen Welt zukommt. Es regte Zoologen, Ethnologen und Kulturhistoriker an, weil der Hund in der voreuropäischen Zeit Amerikas eines der wenigen Haustiere der Indianer war, das nicht nur bei der Entschleierung des Doppelteils in Nord-, Mittel- und Südamerika angetroffen wurde, sondern auch auf ein hohes Alter in der Neuen Welt zurückblickte. Viele Nachrichten über die Existenz des Indianerhundes sind seit der spanischen Conquista auf uns gekommen. Aber zoologisch ausreichende Beschreibungen fehlen, und die Mitteilungen über seine Stellung im kulturellen Leben der Indianer, ehe sie mit Europäern zusammentrafen, sind so unzureichend, daß die mannigfaltigen Probleme, die sich mit der Herkunft, der Verbreitung und den Rassen der amerikanischen Hunde verbinden, aus der historischen Überlieferung allein nicht restlos gelöst werden können. Solche Untersuchungen werden dadurch erschwert, daß sich die Enthüllung des Völkerbildes in den einzelnen Teilen Nord- und Südamerikas über einen Zeitraum von vierhundert Jahren ausdehnte. Daher wurde den Europäern die große Masse der Naturvölker in den Binnenländern beider Erdteile erst im Laufe des 17. bis 19. Jahrhunderts bekannt, als schon längst andere Gebiete, und zwar außer den Küstensäumen gerade jene der altamerikanischen Hochkulturen in Kontakt und Kulturaustausch mit der abendländischen Welt des 16. Jahrhunderts getreten waren. Manche europäischen Kulturgüter, wie altweltliche Kulturpflanzen und Haustiere, waren infolgedessen bereits vor der Begegnung mit den Weißen zu den noch unberührten Stämmen durchgesickert. Schon seit dem Ausgang des 15. Jahrhunderts hatten die Spanier ihre Hunde aus der Iberischen Halbinsel nach Westindien und Mittelamerika übergeführt, wo sie sich schnell mit einheimischen Rassen vermischten, falls sie nicht wie die berüchtigten Gebrauchshunde für Menschenjagd, die Bluthunde, davon zurückgehalten wurden, also in einer Zeit, bevor die Eroberer tiefer in die Binnenländer Nord- und Südamerikas vorstießen (1). Wie sich beim europäischen Haushuhn und einigen altweltlichen Kulturpflanzen nachweisen läßt, eilten auch europäische Hunde den Weißen voraus, so daß diese im 17. und 18. Jahrhundert manche ihnen vertraute Arten bei bis dahin unbekannten Eingeborenenstämmen in bastardiertem Zustande vorgefunden haben werden. Um so wichtiger erweist sich daher das überlieferte historisch-völkerkundliche Material in bezug auf die vorkolumbischen Hunde bei den alten Kulturvölkern, die während des 16. Jahrhunderts einen Teil ihres kulturellen Eigenlebens dem europäischen Einbruch zum Opfer bringen mußten, einen andern aber durch Anpassung in kulturellen Mischformen erhielten.

Bemüht sich der Zoologe, die Existenz des amerikanischen Hundes zeitlich möglichst weit zurückzuverfolgen, um Aufschlüsse über seine Abstammung, seine altweltlichen Beziehungen und sein erstes Auftreten in Amerika zu gewinnen, wird er versuchen, eine Vorstellung von der Zahl der voreuropäischen Rassen, ihrer Gestalt und geographischen Verbreitung zu erhalten, so interessiert sich der Ethnologe für die Stellung des Hundes im materiellen und geistigen Kulturleben der vorkolumbischen Völker. Arbeitet der Zoologe mit den erhaltenen körperlichen Resten, die der Erdboden birgt, so prüft der Amerikanist die schriftlichen Quellen und versucht, ihre mehr oder weniger verschwommenen, oft zweifelhaften Beobachtungen und Angaben in heutiger ethnologischer Schau zu deuten. Darüber hinaus stehen ihm die Überreste der materiellen Kultur zur Verfügung, wie sie die archäologische Forschung im Felde der alten Hochkulturen zutage fördert, so daß er sich aus der figürlichen Kunst einen Eindruck von der Gestalt des Hundes jener alten Bevölkerungen verschaffen kann, oder im Hervortreten des Hundes innerhalb der religiösen Symbolik und im Mythenschatz einen Schlüssel zur Lösung der Probleme kulturgeschichtlicher Art zu erhalten hofft. Bisher sind wir in diesem Zweig der Forschung über das Feststellen vereinzelter Tatsachen noch nicht weit hinausgekommen. Klein ist die Zahl der Amerikanisten, die sich diesen Fragen zugewandt haben, vielleicht schon deswegen, weil sie ohne die Mithilfe von Zoologen kaum im erwünschten Umfang diskutierbar erscheinen. In einem größeren Rahmen ist das Thema des amerikanischen Hundes von Allen und Latcham behandelt worden. Einen allgemeinen Überblick über den gegenwärtigen Stand der biologischen, biogeographischen und zoologischen Forschung bietet Gilmore. Größer ist der Bestand an zoologischen Aufsätzen, denen gegenüber ethnologische und archäologische Abhandlungen zum Thema in jüngster Zeit zurücktreten (2).

Der Hund ist das älteste, am weitesten und häufigsten verbreitete vorkolumbische Haustier Amerikas gewesen. In ausgedehnten Gebieten war er überhaupt das einzige Haustier, das die Indianer besaßen, eine Alleinherrschaft, die nur im Bereich der alten Hochkulturen des karibischen und andinen Raumes durch Llama, Meerschweinchen und Geflügel eingeschränkt war. Ob schon die ersten, aus Nordost- und Nordasien über die Beringstraße nach Amerika eingewanderten Jäger-Sammler-Horden den Hund mitbrachten, ist, abgesehen vom Eskimohund, bisher nicht mit Sicherheit erwiesen, wenn auch wahrscheinlich. Ob sich von solchen frühen, d. h. späteiszeitlichen bis frühlachesiszeitlichen, mit dem Menschen eingewanderten Hunden, die neuweltlichen ableiten lassen oder ob diese aus autochthonen Vorfahren neuweltlichen Ursprungs hervorgegangen sind, ist eine zoologische Frage, zu der hier nicht Stellung genommen werden kann. Die Meinungen darüber sind geteilt. Es scheint in jüngster Zeit eher die Neigung zu bestehen, einen neotropischen Ursprung der Indianerhunde zu vertreten (3).

Im folgenden sollen nur die völkerkundlichen Aspekte der Indianerhunde Gegenstand der Untersuchung sein, ohne auf die Urzeit der Besiedlung Amerikas einzugehen, zumal das bisher sehr mangelhafte Fundmaterial noch keine ausreichende Grundlage für weitreichende Schlußfolgerungen bietet.

I.

Arten und Verbreitung des Hundes

Die frühen Berichte von Augenzeugen der Entdeckung und Eroberung des amerikanischen Mittelmeerraumes, also West-Indiens, Mexicos und Mittelamerikas im ersten Drittelpartie des 16. Jahrhunderts lassen zwei ebenso häufige wie auffallende Angaben hervortreten. Die eine ist der wiederholte, ausdrückliche Hinweis darauf, daß die von den Europäern angetroffenen Indianerhunde nicht

bellten, die andere, daß es eine Hundeart mit ausgeprägtem Buckel gegeben habe. Beide Bemerkungen haben seit längerer Zeit zu Diskussionen von zoologischer Seite herausgefordert.

Die geographische Verbreitung des sogenannten „stummen“ Hundes erstreckte sich über das Hochland des westlichen, zentralen und südlichen Mexico sowie durch das tropische Tiefland der Golfküste, reichte von dort nach der Halbinsel Yucatán und nach Guatemala, umfaßte die Großen Antillen, wo schon Kolumbus auf seiner zweiten Reise 1496 ihn auf Cuba beobachtet haben wollte, und läßt sich für Nicaragua und den Nordrand Südamerikas nachweisen. In weitem räumlichen Abstand davon tritt uns der „stumme“ Hund im andinen Südamerika innerhalb des Incareiches entgegen. Zoologische Experten haben diese älteren Angaben über einen „stummen“ Hund als unzutreffend erklärt. Eine genaue Prüfung der Berichte aus spanischer Feder ergibt denn auch, daß diese Hunde nicht absolut „stumm“ waren, sondern sehr wohl knurren und heulen konnten. Aber das charakteristische Bellen wird in Abrede gestellt. Neuerdings hat nun der nordamerikanische Spezialist Raymond M. Gilmore für das Nichtbellen einleuchtende Erklärungen zu finden gesucht. Er meint, daß es sich bei den Nichtbellern der Conquistazeit um lokale Populationen einer oder mehrerer Canidenrassen gehandelt haben könnte, die entweder infolge Aberziehung des Bellens durch den Menschen oder durch natürliche Veranlagung oder auch durch Isolierung zu Nichtbellern geworden seien. Wenn sich einer bewußten Aberziehung des Bellens durch den Menschen, um eine unliebsame, störende Lärmquelle auszuschalten, auf Grund moderner züchterischer Erfahrungen kaum zustimmen läßt, so kann eine weitere Deutung Gilmores eher zutreffen, daß nämlich die Nichtbellern gar keine Caniden gewesen sind, sondern gezähmte Füchse der Gattungen *Dusicyon thous* und *D. cancrivorus*. Sie werden im Spanischen als „*zorro*“, im Portugiesischen als „*raposa do matto*“ in Brasilien und Guayana bezeichnet und begegnen im Englischen als „*forest fox*“. Es könnte aber auch der „*Bush-Dog*“ (*Icticyon venaticus*), im Spanischen „*perro del monte*“, in Frage kommen. Beide Arten lassen sich leicht zähmen und sind wahrscheinlich von den Indianern des nördlichen Südamerika und im südlichen Mittelamerika in ihren Behausungen gehalten worden. Als die Spanier diese Tiere am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts kennengelernten, fiel ihnen ihre Ähnlichkeit mit Hunden ebenso wie ihr Nichtbellen auf. Um solche Tiere mag es sich gehandelt haben, die der Chronist *Oviedo y Valdés* von der Nordküste des heutigen Venezuela beschrieb, und die er selbst bei den Indianern von Darién im östlichen Panamá kennenlernte. Er äußerte sich hierüber folgendermaßen: „Die mit Bogen schießenden, menschenfressenden Indianer in Tierra-Firme (Nord-Venezuela) besitzen kleine Hündchen in allen Farben des Fells wie in Spanien, die sie im Hause halten. Manche sind langhaarig, manche glatthaarig und stumm. Denn niemals bellen, winseln oder heulen sie oder lassen auch nur eine Spur von Schreien oder Wimmern hören, selbst wenn man sie schlägt. Sie sehen kleinen Wölfen sehr ähnlich. Aber sie sind es nicht, sondern echte Hunde. Ich habe ihre Tötung mitangesehen, ohne daß sie stöhnten oder ächzten. Ich habe sie in Darién gesehen, wohin sie an die Küste bei Cartagena aus dem Land der Menschenfresser im Handel gebracht werden, wofür man im Tausch Angelhaken gibt. Nie bellen sie oder tun etwas anderes als fressen und saufen. Sie sind viel scheuer als unsere Hunde, außer gegenüber den Hausbewohnern. Gegen diejenigen, die ihnen zu fressen geben, zeigen sie Anhänglichkeit durch Wedeln mit dem Schwanz und Emporspringen vor Freude, wodurch sie ihre Zuneigung gegen diejenigen bezeigen möchten, die ihnen Futter reichen und die sie für ihren Herrn halten“ (4). Die gleichen Arten hat wohl José de Acosta gemeint, wenn er von Tieren „ähnlich“ kleinen Hunden sprach. Er behauptete, daß es in den spanischen Kolonien Amerikas

überhaupt keine echten Hunde gegeben habe. Der gelehrte Jesuit war zwar ein guter Kenner der peruanischen Flora und Fauna, aber mit der mexikanischen infolge seines vorübergehenden Aufenthaltes im Lande nur wenig, mit der mittelamerikanischen überhaupt nicht bekannt geworden. Daher ist seine Erwähnung der „Hündchen“ gerade wegen der Beschreibung des liebevollen Verhaltens der Indianer ihnen gegenüber wohl auf die Naturvölker des nördlichen Südamerika zu beziehen. In Perú lernte er den kleinwüchsigen Inc Hund kennen und übertrug dessen Namen „alco“ auf die gezähmten Angehörigen der erwähnten „Füchse“ (5). Einer dieser Spezies gehörten wohl auch die „Hündchen“ der Indianer des Gebietes von Buriticá im Cauca-Tal an, die Cieza de León leider nur beiläufig erwähnt hat (6).

Mit seiner Erklärung der „Nichtbeller“ durch ihre Identifizierung mit anderen Tieren als Hunden steht Gilmore nicht allein. Denn bereits 1920 hatte Allen den gleichen Gedanken ausgesprochen. Nur wollte er in den gezähmten Nichtbellern den Waschbären (*Racoon*, *Mapache*, *Procyon* sp.) sehen.

Das andere Rätsel gibt der „Buckelhund“ auf. In den spanischen Quellen wird er als Hund mit einem „dorso arqueado“ (gekrümmten Rücken), mit einer „pronunciada joroba“ (hervorstehendem Buckel) oder als „perro mal conformado“ (mißgestalteter Hund) bezeichnet (7). Sein Vorkommen wird von den Antillen, aus Mexico und Mittelamerika überliefert. Die Azteken nannten ihn „itzcuinteputzotli“, was „buckliger Hund“ bedeutet (8). Gilmore möchte bei solchen Tieren absichtlich oder zufällig deformierte Individuen verschiedener Haushundrassen der Indianer annehmen. Ethnologisch ist die Frage zu stellen, ob nicht gerade diese mißgestalteten Hunde in die mystische Gedankenwelt der alten Mexikaner einzubeziehen sind, insofern sie im Kult und Ritus eine Rolle zu spielen hatten, in Parallele zu den mißgestalteten, zwergwüchsigen Menschen im Ritual des Sonnengottes.

Muß der Ethnologe dem Zoologen die endgültige Entscheidung über die zoologische Bestimmung und Erklärung der „Nichtbeller“ und des „Buckelhundes“ überlassen, so stützt er sich bei kulturgeschichtlichen Untersuchungen auf die Tatsache einer sehr alten Bekanntschaft und eines engen Verhältnisses der Indianer zum Hunde überhaupt. Sie ergeben sich aus den differenzierten, speziellen Bezeichnungen des Hundes in der überwiegenden Zahl der indianischen Sprachen und den engen Bindungen des Hundes an die Religion und Mythologie bei den Stämmen der Naturvölker und bei den altamerikanischen Kulturvölkern.

Mesoamerika, das weite Areal ineinander verflochtener Kulturen vom zentralen Mexico bis zum nördlichen Mittelamerika, hat archäologische Beweise in Gestalt von kleinen Tonfiguren von Hunden geliefert, die den archaischen Horizonten bzw. dem „Formativen“ Zeitalter der neueren nordamerikanischen Terminologie angehören und somit schon in vorchristliche Zeiten und bis an den Beginn der christlichen Zeitrechnung zurückreichen (9). Die konventionelle Darstellung der Figuren zeigt als zoologische Merkmale einen gedrungenen Kopf mit kurzer, plumper Schnauze, hängende Ohren und kurze gedrungene Läufe. Solchen archäologischen Funden stehen andere von Skeletten oder Skeletteilen, besonders Zähnen, zur Seite, wie in Teotihuacan, Tenayuca und Tlatilco im mexikanischen Hochlande, oder im Zapotekengebiet von Oaxaca, im Mayagebiet des Tieflandes von Uaxactun, des Hochlandes von Zaculeu und Kaminaljuyú, sowie im südlichen Mittelamerika in Panamá. Erst vor kurzem konnten Kieferknochen und Zähne von Hunden in Gräbern bei Chiapa de Corzo im südmexikanischen Staat Chiapas geborgen werden, deren übriges Fundinventar nach Radiokarbon-Bestimmung in das 1. bis 2. nachchristliche Jahrhundert und also in die vorklassische Zeit zu verlegen ist (10). Unentschieden bleibt die Frage, ob schon in diesen frühen Zeiten mehrere Rassen

des Haushundes in Mexico existierten, wie es in der aztekischen Zeit zu Anfang des 16. Jahrhunderts der Fall war.

Aus den Jahrzehnten der aztekischen Kulturblüte, also vom Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts liegen erst zuverlässige kulturgeschichtliche Mitteilungen über Hunde vor. Sie stammen von Indianern selbst, die, noch in vorspanischen Zeiten geboren und im rein indianischen Lebenskreis der Azteken aufgewachsen, ihre entsprechenden Kenntnisse den Spaniern vermittelten. Auf solche mündlichen Berichte gründet sich das berühmte Geschichtswerk des Franziskanerpaters Fray Bernardino de Sahagún aus dem 16. Jahrhundert, das in aztekischer Sprache verfaßt wurde und von dem der das Aztekische völlig beherrschende Geistliche eine gekürzte spanische Übersetzung herstellte. Das aztekische Werk ist bis heute nur in Teilen ins Deutsche und Englische übertragen worden, und zu den noch nicht übersetzten Abschnitten gehört auch der naturkundliche, der das 11. Buch umfaßt. Daher ist im Anhang zu dieser Abhandlung erstmalig der hier interessierende Teil übersetzt worden. Hören wir, was uns die spanische Version über die mexikanischen Hunde zu berichten weiß. Da heißt es: „Die Hunde dieses Landes haben vier Namen: Chichi, Itzcuintli, Xochicoyotl, Tetlamin, ferner Teuitzotl. Sie sind verschieden gefärbt, schwarz, weiß, aschgrau, rotgelb, kastanienfarben, graubraun und fleckig. Die einen sind groß, die anderen erreichen nur Mittelgröße. Manche sind kurzhaarig, andere langhaarig. Sie haben lange Schnauzen und große, spitze Zähne. Die Ohren sind behaart und konkav gewölbt. Der Kopf ist groß. Sie sind dick, haben scharfe Krallen. Sie sind zahm, ans Haus gewöhnt, begleiten und folgen ihren Herren. Sie sind munter. Zum Zeichen ihrer friedlichen Gesinnung wedeln sie mit dem Schwanz. Sie knurren, bellen und legen die Ohren an den Hals, um ihre Zuneigung zu bekunden. Sie fressen Maisfladen, grüne Maiskolben, rohes und gekochtes Fleisch, Aas und verdorbenes Fleisch (11).“

Unter den Merkmalen fällt der Hinweis auf, daß die mexikanischen Hunde bellten. Die aztekische Sprache besitzt zwei Verba für „bellen“: „uualoa“, ein Klangwort, und „nanaltza“, die beide eindeutig das Bellen belegen und damit den echten Hund nachweisen (12).

Um den hohen Wert des Werkes von Sahagún hervorzuheben, sei folgendes bemerkt. Der acht Jahre nach der Einnahme der Stadt Mexico durch Hernán Cortés, also 1529, im Lande eingetroffene Pater gehörte zu einer der ersten Gruppen von Missionaren des Franziskanerordens, die von hohem Interesse an der materiellen und geistigen Kultur der mexikanischen Indianer erfüllt waren und sich alsbald die Kenntnis und den Gebrauch der aztekischen Sprache aneigneten. Unter ihnen schlug Sahagún eine geradezu modern anmutende ethnologische Methode ein. Er stellte nämlich sein völkerkundliches und kulturgeschichtliches Material aus den Mitteilungen kenntnisreicher, intelligenter Azteken zusammen, die, den gehobenen Schichten ihres Volkes angehörend, noch mit dem vorspanischen Kulturstand völlig vertraut waren. Nachdem diese in der lateinischen Schrift unterrichtet worden waren, ließ der Pater sie in aztekischer Sprache ihre Kenntnisse und ihre alte religiöse Überlieferung niederschreiben. So entstand die erwähnte Originalfassung seines umfangreichen, tiefgründigen, alle Lebensäußerungen darstellenden Werkes in klassisch schöner aztekischer Sprache, eine einmalige Leistung, die niemals an Wert einbüßen wird. Der aztekische Text liegt heute in zwei Fassungen in Madrid und Florenz vor. Zu den bis jetzt noch nicht in andere Sprachen übersetzten Teilen gehört das 11. Buch, in dem die aztekischen Gewährsleute ihre Kenntnisse über die Pflanzen- und Tierwelt sowie über die Gesteine und Mineralien ihrer Heimat niederlegten. Dort findet sich auch die Schilderung der mexikanischen Hunde der vorspanischen Zeit, die wesentlich plastischer in der india-

nischen Diktion als in der spanischen, gekürzten Fassung Sahagúns erscheint. (Vgl. den Anhang.) (13)

Wie lebendig wirkt dort die Beschreibung der Hunde nach ihren körperlichen Merkmalen und ihrem Verhalten, das in echt indianischer Art mit Dingen oder Erscheinungen ihrer Umwelt verglichen wird, oft bei den Schwierigkeiten des Aztekischen nicht leicht zu übersetzen. Dennoch ist kaum möglich, daraufhin die mexikanischen Hunde zoologisch eindeutig zu bestimmen. Die aztekischen Bezeichnungen für „Hund“ sind genereller Art wie „itzcuintli“ mit Zusätzen beschreibender Natur zur Unterscheidung von Varietäten oder Rassen und Worte der Umgangssprache wie „chichi“, das dem Sinn und Gebrauch nach dem spanischen „chucho“ entsprochen haben wird. Besondere Beiwoorte wiesen vielleicht auf charakteristische Merkmale der Hunde hin, wie „Vielfraß“ oder „Allesfresser“ und „Widerborstiger“, andere, wie „xochcōcoyotl“, waren Koseformen. Die Namen „chichiton“ und „niyatón“ werden von Molina mit „Schoßhündchen“ (perrito de halda) übersetzt (14). Ob es sich um eine besondere Zwerghundrasse gehandelt hat, wäre genauer zu untersuchen, da m. W. beide Bezeichnungen bisher noch nicht in der einschlägigen Literatur erwähnt worden sind.

Sahagún berichtet noch von einer, wie es heißt, von den Indianern gezüchteten Rasse, die „xoloitzcuintli“ genannt wurde. Dies bedeutet „seltsam gestalteter“ oder „mißgestalteter Hund“. Bei ihm handelt es sich um den haarlosen, den Nackthund der Mexikaner. Größer als der „Buckelhund“, hatte er wolfsartige Eckzähne und aufrecht stehende Ohren. Der Hals war kurz, gedrungen, der Schwanz lang. Das haarlose Fell war weich, glatt und von grauer Farbe mit vereinzelten schwarzen und gelben Flecken. Die aztekischen Indianer schmierten die Welpen alsbald nach dem Wurf mit einer Salbe aus Fichtenharz (oxitl) ein, die mit Hilfe von Vogelfedern als Pinselersatz aufgestrichen wurde. Durch dieses Verfahren fiel das Haar aus und erhielt das Fell seine Glätte (15). Es handelte sich um eine Terpentinsalbe, die sonst von aztekischen Heilkundigen gegen Hautkrankheiten in Anwendung gebracht wurde. Infolge der kühlen nächtlichen Temperaturen im mexikanischen Hochland über 2000 m Meereshöhe froren diese Tiere so jämmerlich, daß ihre Besitzer sie nachts in Decken einhüllten. Aus anderen älteren spanischen Berichten geht hervor, daß in einigen Dörfern an der Golfküste, südlich von Vera Cruz, und zwar in Teotlixco und Tuxtlá gewisse Hunde gleich beim Wurf nackt zur Welt kamen (16). Wenn diese Angabe zutrifft, dann müßten die alten Mexikaner sowohl echte Nackthunde als auch künstlich haarlos gemachte Arten gekannt haben. Im ersten Fall könnte wohl mit Hans Krieg, der Nackthäutigkeit bei Indianerhunden des südamerikanischen Gran Chaco beobachtete, an eine Defektmutation mit rezessiver Vererbung gedacht werden, so daß dieses Phänomen bei verschiedenen Rassen auftreten würde (17). Nackthäutigkeit ist also kein typisches Merkmal bestimmter Rassen gewesen, sondern trat bei verschiedenen Rassen oder Spielarten auf. Sie ist noch heute in einigen Gegenden des nördlichen und westlichen Mexico, in den Staaten Chihuahua, Jalisco und Michoacan, zu beobachten. Gegenteilige Behauptungen in manchen Werken des 18. und 19. Jahrhunderts treffen nicht zu oder sind dahingehend zu berichtigen, daß die Nackthäutigkeit gegenüber älteren Zeiten zurückgegangen ist. So beobachteten der nordamerikanische Geograph Donald Brand und seine Mitarbeiter im Verlauf ihrer ethno-soziologischen Studien unter den Tarasca-Indianern in Michoacan nur zwei- oder dreimal den Nackthund, den sie für beinahe ausgestorben erklärten (18). Im Jahre 1950 traf ich selbst ein Pärchen von Nackthunden aus Chihuahua im Besitz des bekannten mexikanischen Malers Diego Ribera in seinem schönen Heim zu Coyoacan in den Außenbezirken der Stadt Mexico an. Die nackte, aschgraue Haut dieser Tiere war stark gerunzelt, faltig, und ähnelte einer Elefantenhaut im kleinen. Nur vereinzelt ragten borstenartige

Haare am Hals und Bauch hervor. Die Größe dieser Hunde entsprach etwa derjenigen eines hochbeinigen Rehpinschers. Ich möchte vermuten, daß es sich um den nackthäutigen Chihuahua-Hund handelte, der bekanntlich in jüngster Zeit zu einem Modehund in den Vereinigten Staaten und unter den Snobs der reichen Gesellschaftsschicht der Hauptstadt Mexico geworden ist (19). Die von mir gesehenen Tiere zeigten sich sehr anhänglich an ihren Herrn. Sie zitterten vor Kälte, als ich den Spätnachmittag etwas vor Sonnenuntergang im Hause Riberas verbrachte.

In seiner Hundeliste führt Sahagún noch ein Tier auf, das ihm seine indianischen Gewährsmänner mit „tlalchichi“ bezeichneten, was „Erdhündchen“ bedeutet. Der Pater beschreibt es als von niedrigem Wuchs, mit kurzen Beinen und als fettleibig und fügt hinzu, daß es von den Indianern der warmen Klimazone gern gegessen wurde. Hier ist es nur die aztekische Wortbildung mit „Hund“ (chichi), die dieses Tier irrtümlich in die Hundeliste brachte. Denn in Wirklichkeit war es das Aguti, der Goldhase, der hiermit gemeint war, und der im Aztekischen auch als „techichi“ und „tepeitzcuintli“ erscheint, was beides „Erdhund“ bedeutet — wörtlich Steinhund, Berg Hund —, und der heute in Mexico und Mittelamerika als „tepescuinte“ zu den Provinzialismen der spanischen Sprache gehört. Das Fleisch dieser Tiere ist äußerst wohlschmeckend, wovon ich mich selbst auf Reisen in den Waldgebieten von Nordguatemala überzeugen konnte, so daß sie gern von Indianern und Mischlingen gejagt werden. In Gefangenschaft habe ich ihn nicht auf meinen Reisen beobachtet. Aus Südamerika liegen dahingehende Mitteilungen vor (20). Die Bemerkung, daß die „tlalchichi“ nicht bellten, unterstreicht ihren wahren Charakter als Agutís, ebenso auch eine spätere Notiz aus Mexico, daß der Blick ihrer Augen einen „schwermütigen“ Eindruck machte (21).

Außer Sahagún führen auch andere ältere Quellenwerke den bereits in anderem Zusammenhang erwähnten Buckelhund auf. Sein aztekischer Name „itzcuin-teputzotli“ heißt wörtlich „Buckelhund“. Er hatte die Größe eines Malteserhundes und ein weißes, rotgelbes oder schwarzes Fell. Der kleine Kopf saß auf einem kurzen Hals. Der Blick war ausdrucksstark, die Ohren hingen herab. Auf der Nase stand eine Art Höcker. Sollte damit eine aufgestülpte oder geradezu eine Bulldoggennase gemeint gewesen sein? Der auffallend kurze Schwanz reichte nur bis zur Mitte der Hinterläufe herab. Vom Hals bis zur Kruppe zog sich ein Buckel längs, der dem Tiere seinen Namen gegeben hatte. Diese Hunde sollen besonders von den Tarasca-Indianern und anderen Stämmen in Michoacan und benachbarten Gebieten von Westmexico gehalten worden sein. Die Tarasca nannten sie „ahora“ (22).

Die ausführlichste ältere zoologische Beschreibung des mexikanischen Buckel- und Nackthundes ist dem spanischen Naturforscher und Leibarzt König Philipps II., Francisco Hernández, zu verdanken. Er weilte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sieben Jahre in Mexico und verfaßte später ein umfangreiches Kompendium der Naturgeschichte des Landes in lateinischer Sprache. Daraus stellten Reccho und Lynceus im 17. Jahrhundert eine auch die Fauna enthaltende Ausgabe her, die heute zu den Seltenheiten unter den älteren spanischen Werken über Amerika gehört. Daher möge hier in freier deutscher Übersetzung der interessierende Abschnitt mit den beiden Holzschnitten folgen. Der lateinische Originaltext findet sich im Anhang (23).

„Itzcuinteputzotli.“ Dieses Tier erscheint, wenn wir die Abbildung genau betrachten, seltsam gestaltet. Vergleicht man den Kopf in seinem Größenverhältnis mit dem übrigen Körper, so ist er sehr klein und entspricht kaum dem normalen Größenverhältnis. Die Augen strahlen nicht Wildheit aus, sondern sind vielmehr friedlich und gutmütig. Die höckerige, hundeähnliche Schnauze, die Stirn und die Augenbrauen sind weiß. Die Ohren mit dem nach

dem Maul zu gerichteten untern Teil sind gelbbraun und hängen herab. Das Tier hat einen sehr kurzen, feisten Hals. Der Kopf ist dem Rumpf unmittelbar angesetzt. Der Rücken hat wie beim Kamel einen Höcker. Dieser steigt hinter dem Hals steil gegen den Rist hin an und fällt nach den Weichen zu ab und ist ebenfalls gelbbraun. Der Schwanz ist so kurz, daß er nicht einmal die oberen Gelenke der Läufe berührt. Er ist ganz weiß. Unter ihm wird die große Scheide sichtbar. Längs der Bauchseiten treten die sechs prallen, großen Zitzen hervor. Der Bauch, den ein Fell mit zahlreichen verstreuten schwärzlichen Flecken bedeckt, ist sehr fett. Die Läufe und die Pfoten mit Hundezehen sind weiß und zeigen weit nach vorn gestreckte Krallen." (Abb. 1)

"Xoloitzcuintli." Nach der Abbildung macht dieses Tier durch seine ganze Körperform einen wilden Eindruck und sein Blick verbreitet Schrecken.

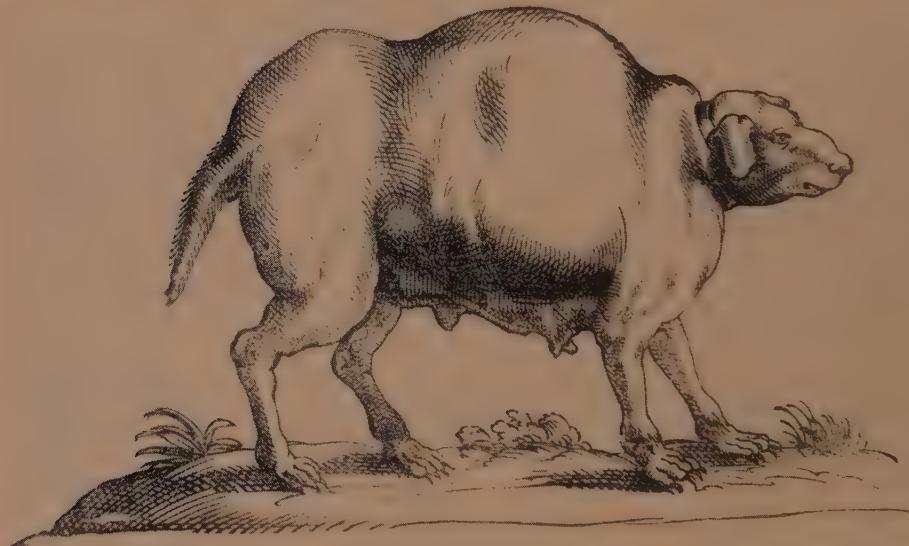


Abb. 1. Der mexikanische Buckelhund Itzcuintepotzotli.

Nach Francisco Hernández, Rerum Medicarum Hispaniae Thesaurus, Romae 1651.

Sein Rachen sieht wie der eines gefräßigen Raubtieres aus. Die wildleuchtenden Augen sind von finstern Brauen beschattet. Zahnfleisch und Lefzen sind blutrot. Die Zähne stehen vor. Zwei Eckzähne fallen besonders in die Augen, ebenso wie die sehr zackigen, großen Backenzähne. An den oberen Lefzen stehen borstige, rückwärts gekrümmte Haare hervor, nicht unähnlich den elastischeren Borsten des Stachelschweins, von abwechselnd grauer und weißer Farbe. Der aschgraue Kopf fällt durch gewisse bogenförmige schwärzliche Streifen auf. Das Tier trägt ziemlich lange, aufrechte Ohren, die aschfarben sind. Ihren Zwischenraum nehmen dunkelgelbe Flecke ein, wie sie auch die ganze Stirn bedecken. Auf dem fetten und durch die schlaffe Haut dicken Hals finden sich längliche dunkelgelbe Flecke, die auch am Brustfell auftreten. Der ganze Rumpf ist aschgrau mit zahlreichen, etwas größeren gelben Flecken. Er zeigt bandartige schwärzliche Streifen, die hier und da nach unten laufen. Der Bauch außer an der Unterseite ist aschgrau. Auf ihr ist ein einziger gelber Fleck erkennbar. Der Schwanz ist ziemlich lang und haarlos, aschgrau und trägt in der Mitte einen gelblichen, allmählich verblassenden Fleck. Die kräftigen Läufe und die Pfoten sind grau und schwarz mit nach oben und unten verlaufenden Strei-

fen. Die Vorderläufe zeigen fünf, sehr versteckte, die Hinterläufe vier Krallen" (Abb. 2).

Ein Vergleich der Behandlung des Themas „Hund“ durch die aztekischen Gewährsleute Sahagúns und durch Hernández, der seine Kenntnisse ebenfalls aus zuverlässigen Quellen in keinem größeren Zeitabstand von dem Franziskanerpater geschöpft hatte, zeigt, daß der spanische Naturforscher und Arzt nur zwei Rassen als typische Indianerhunde anerkannte, während die Einwohner mehrere Rassen oder vielleicht nur Spielarten beschrieben. Prüft man die älteren spanischen Werke, so ist daraus zu entnehmen, daß der „Xoloitzcuintli“ wohl der am weitesten verbreitete, wichtigste und den Europäern auffälligste Hund im aztekischen Kulturleben war, weil er nämlich einen wichtigen Fleischlieferanten für die indianische Küche abgab, daher überall

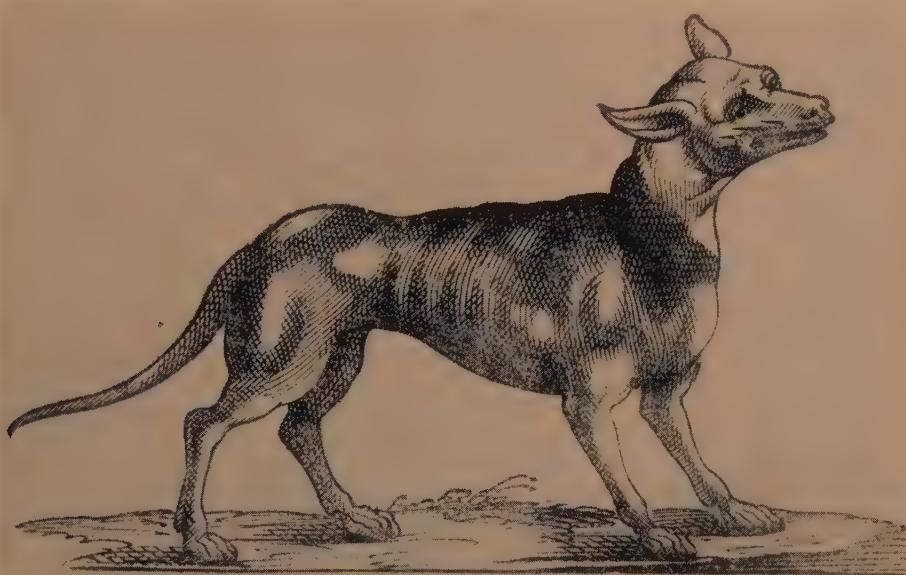


Abb. 2. Der mexikanische Xoloitzcuintli.

Nach Francisco Hernández, *Rerum Medicarum Hispaniae Thesaurus*, Romae 1651.

gezüchtet und als Handelsware verkauft wurde. Er wurde auf allen größeren Märkten feilgeboten, so auf denen in der Stadt Tenochtitlan und besonders in Acolman, einem nordöstlich der Hauptstadt im Becken von Mexico nahe bei Teotihuacan gelegenen Orte (s. S. 19).

Im Glauben der Azteken stand ein Hundezüchter (*itzcuinnemiti*) und -händler, der am Tage „4 Hund“ des Ritualkalenders geboren war, unter dem besonders günstigen Zeichen einer erfolgreichen Berufslaufbahn. Seine Zuchten sollten sich als besonders begehrte Ware erweisen, so daß der Besitzer für jeden Welpen als Tauschgeld Textilien erhielt, die im Wert höher standen als das übliche Kakaogeld. Alle Würfe bei solchen prädestinierten Hundehaltern galten als kräftig, fruchtbar und wenig anfällig gegen Krankheiten. Das magische Tageszeichen ließ seine wohlzuende Wirkung in gleicher Weise auf Mensch und Hund ausstrahlen. Zum Verkauf brachte man die Tiere gestriegelt, also wohl glatthaarig, und mit zottigem Fell, alle mit verschnürtem Maule. Knurrend und keuchend, mit Schaum vor dem Maul, lagen sie vor den Käufern ausgebreitet (24). Der auf den öffentlichen Märkten zugelassene Hundehandel muß recht einträglich gewesen sein. Denn so ist es wohl zu erklären, daß der

Hundediebstahl blühte. Die Diebe fingen ihre Beute mit Wurfstricken und verschacherten sie wahrscheinlich im Schwarzhandel. Ob alle diese in den Handel gebrachten Hunde oder ein Teil von ihnen zur Fleischnahrung der Bevölkerung gehörten, ist aus den Quellen nicht zu entnehmen.

Ahnlich plastische Beschreibungen des Hundes wie aus dem aztekischen Kulturgebiet fehlen von den übrigen Völkernschaften Alt-Mexicos. Daß er bei allen seßhaften, landbautreibenden Stämmen gehalten wurde, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht immer belegbar. Weder über seine Rassen noch seine Stellung im kulturellen Leben jener Stämme unterrichtet uns die spärliche historische Überlieferung. Es ist wohl anzunehmen, daß die gleichen Hauptrassen bei den meisten höherentwickelten Stämmen in West-, Süd- und Ost-mexico vertreten waren und sowohl die Verwendung des Hundes im täglichen Leben als auch seine Funktionen in den religiösen Kulten sich in den Grundzügen kaum wesentlich von dem aztekischen Beispiel unterschieden haben werden. Aus dem Wortschatz ihrer Sprache geht hervor, daß die T z a p o t e k e n in Oaxaca drei Hunderassen oder Spielarten kannten: eine schwarze, „pèco yàce“; eine langhaarige, „pèco latiyàgi“ oder „nayàge quicha yàge“, und den Nackthund, „pèco xolo“, der in dem hier in Frage kommenden Vokabular aus dem 16. Jahrhundert in spanischer Version als „Nackthund der Alten“ („perro pelado de los antiguos“) bezeichnet ist (25). „pèco“ ist im Tzapotekischen die allgemeine Form für „Hund“. Bei „xolo“ liegt eine Entlehnung aus der Nahua-Sprache vor. Erinnern wir uns nur an den ersten Wortbestandteil des uns schon bekannten aztekischen „xolo-itzcuintli“, so läßt sich annehmen, daß der Nackthund mit Nahua-Zuwanderern ins Tzapotekenland gelangte. Auf die Frage, ob er erst mit den Azteken, also im 15. Jahrhundert, dorthin übergeführt wurde, oder bereits auf die toltekische Ausbreitung nach Südmexico im 11. und 12. Jahrhundert zurückgeht, wird später noch eingegangen werden.

Außer den angeführten Bezeichnungen für „Hund“ werden noch hier nicht weiter interessierende, umschreibende Worte überliefert, wie z. B. „pèco quihi“, das das Fressen von Unrat charakterisiert („porque comen las suciedades“) (26). Wenn in dem Vokabular des Paters Juan de Córdoba aus dem Jahre 1578 auch ein Wort für den tollwütigen Hund (perro rabioso) erscheint, so dürfte sich dies auf die spanische Zeit beziehen. Denn nirgends liefern die Nachrichten über vorspanische Hunde Hinweise, daß die Tollwut in vorkolumbischen Zeiten in Amerika aufgetreten ist. Wäre es etwa in Mexico der Fall gewesen, hätten wohl sicher die Gewährsleute des Paters Sahagún darauf hingewiesen. Dennoch sollte diese Frage einmal genauer geprüft werden.

Jenseits des Isthmus von Tehuantepec liegt das in sich geschlossene Gebiet der M a y a k u l t u r, das sich über die Halbinsel Yucatán und die heutige Republik Guatemala in den Westen von Honduras und El Salvador ausdehnte. Geographisch verteilt sich diese Region auf die Hochländer mit den Kettengebirgen des nördlichen Mittelamerika und die Tiefländer in den Randzonen am Stillen Ozean und im nördlichen Guatemala mit der anschließenden Halbinsel Yucatán. Kulturell hebt sich das nördliche Tiefland als Sitz einer Hochkultur von den Hochländern mit einfachen bäuerlichen Kulturen ab. Beiden gegenüber nimmt das pazifische Randgebiet als eine kulturelle Mischzone von Mayaelementen und fremdstämmigen Bevölkerungen eine Sonderstellung ein. Hebt sich auch das Mayagebiet als eine geschlossene Kulturprovinz gegenüber dem mexikanischen Block und den Ländern des südlichen Mittelamerikas ab, so liegt doch keine kulturelle Isolierung gegen die Nachbargebiete vor. Vielmehr erlaubten geographische Lage und Landescharakter des nördlichen Mittelamerikas günstige Verkehrsverbindungen nach Mexico und dem übrigen Mittelamerika, so daß von Natur aus Vorbedingungen für Völkerverschiebungen und damit für kulturelle Beziehungen der Mayastämme mit den Nachbarländern ermöglicht wurden.

Im nördlichen Tiefland der atlantischen Provinz läßt die Mayakultur zwei Epochen einer Kulturlüte erkennen, eine ältere, höhere mit dem Schwerpunkt in den heutigen Urwaldeinöden Nordguatemalas, etwa in das 2. bis 9. nachchristliche Jahrhundert fallend, und eine jüngere Spätblüte in Yucatán etwa vom 11. bis 15. Jahrhundert, in der sich deutlich mexikanische Einflüsse bemerkbar machen. In den Hochländern reicht die Mayakultur bis in vorchristliche Jahrhunderte zurück. Weil aber diese mit ihren zahlreichen Ruinenplätzen archäologisch noch ungenügend erforscht sind, lassen sich noch keine für das ganze Gebiet Guatemalas und seiner östlichen Randgebiete gesicherte chronologische Feststellungen treffen. Hier steckt die Forschung noch zu sehr in den Anfängen, als daß der Fachmann, geschweige denn der Laie ein klares Bild vom vorspanischen Kulturstand gewinnen könnte. Wichtig ist aber die durch sorgfältige Ausgrabungen der Carnegie Institution zu Washington bei Guatemala-Stadt festgestellte Tatsache, daß zumindest in diesem Teilgebiet des Hochlandes im ersten nachchristlichen Jahrtausend Kulturbeziehungen zum mexikanischen Hochland bestanden haben. Diese sind in viel weiter reichendem Ausmaß vom 13. bis 15. Jahrhundert nachzuweisen, als Nahua-Elemente sich an vielen verstreuten Punkten des guatamatexischen Hochlandes, an der pazifischen Küste, in Nordwest-Honduras und El Salvador niederließen.

Bleibt uns der materielle Kulturbesitz zur Zeit der älteren Epoche der Tieflandkultur außerhalb des Bereiches des religiös-kultischen Sektors weitgehend unbekannt, da alle schriftliche historische Überlieferung fehlt, so wird er uns in der jüngeren Epoche eher greifbar. Denn diese materielle Kultur war noch erhalten geblieben, als die spanischen Eroberer im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts in Yucatán vordrangen, so daß sie noch mit ihr bekannt wurden. Berichte und Schriften von Geistlichen und Laien wissen hierüber zu erzählen. Ein Gleicher ist im Hochland von Guatemala nicht der Fall gewesen, wo für kulturgeschichtliche Fragen interessierte Autoren erst im 17. und 18. Jahrhundert begegnen, als die Hochlandmaya schon längst hispanisiert waren.

Wenden wir uns unter solchen Aspekten wieder unserm Thema zu, so müssen wir die Tatsache im Auge behalten, daß Nachrichten über den Hund nur aus der letzten Zeit der jüngeren Mayakultur unmittelbar vor der Conquista, wenn nicht bereits aus den Tagen der indianisch-spanischen Fühlungsnahme vorliegen. Die indianische Haushaltung bewahrte aber damals noch weitgehend ihren ursprünglichen Charakter, so daß die kolonialspanischen Angaben durchaus vorkolumbische Zustände widerspiegeln.

Bei den Yucatán-Maya war der Hund ein Haustier, von dem zwei Rassen erwähnt werden, wenn wir die Angaben des Wiener Wörterbuches aus dem 17. Jahrhundert auf vorspanische Verhältnisse anwenden. Es handelte sich um eine kurz- oder glatthaarige Rasse, „bilim“ oder „tzotzom in pek“, und eine langhaarige, „ah toh“ oder „ah ppot pek“. Sein genereller Name lautete „pek“, bei den Hochland-Maya „tz'i“ und „ch'i“. Die Yucatán-Maya verstanden unter „pek“ ihren gewöhnlichen Haushund, den Hausgenossen, der sie außerhalb des Hauses aufs Feld und bei der Streifjagd begleitete. Diese Tiere sollen langhaarig und Nichtbeller gewesen sein, was nicht zutreffen kann. Dieser langhaarige Yucatánhund soll sich alsbald mit den eingeführten spanischen Hunden zu einer fruchtbaren Bastardform, die langhaarig war und bellte, vermischt haben (27). Außerdem gab es wie in Mexico den Xoloitzcuintli, den Nackthund, von dem die yukatekischen Quellen ebenfalls das Nichtbellen behaupten. Er besaß auseinanderstehende Zähne (dientes ralos) und kleine, spitze, aufrechtstehende Ohren. Der yukatekische Name für diesen Nackthund war „bil“, „ah bil“ oder „kik bil“ (28). Da, wie erwähnt, die jüngere Mayakultur in Yucatán das Eindringen und Seßhaftwerden toltekischer, also von Nahuaelementen des mexikanischen Hochlandes, erlebte, könnte an eine Einführung des Xoloitzcuintli mit den Tolteken gedacht werden. Sichere Beweise werden schwer

beizubringen sein. Es ist zu beachten, daß als verbindendes Mittelglied für die mögliche Übertragung des Xoloitzcuintli zwischen Mexico und Yucatán das Tiefland von Tabasco eingeschaltet war, von wo dieser Hund überliefert ist (29).

Aus der älteren Epoche der Mayakultur des nördlichen Tieflandes läßt sich an Hand spärlicher archäologischer Funde entnehmen, daß dort der Hund im Kult eine Rolle gespielt hat. Wie es mit ihm im täglichen Leben bestellt war, wissen wir nicht. Es ist anzunehmen, daß diese bäuerliche, seßhafte Bevölkerung ihn als Hausgenossen und Jagdbegleiter hielt. Ebenso ist der Hund archäologisch bei den vorspanischen Hochland-Maya nachweisbar, auch hier wieder in Beziehung zum Kult und daher wohl auch als Haustier vorzustellen, entsprechend den archaischen (vorklassischen) Kulturen Mexicos. Um welche Rassen es sich gehandelt hat, ist nicht festzustellen, und die Frage muß unbeantwortet bleiben, ob den archaischen Kulturen Guatemalas der Xoloitzcuintli, wie denen Mexicos, schon bekannt war.

Außer der Mayakultur hat die mittelamerikanische Landbrücke niemals gleichbedeutende, räumlich und kulturell in sich geschlossene Kulturreiche aufzuweisen gehabt. Vielmehr schließen sich an ihr Gebiet im Osten und Süden zahlreiche sprachlich und kulturell selbständige Völkerschaften an, die es über kleine Häuptlingstümer und Stammesterritorien nicht zu größeren Herrschaftsbereichen gebracht haben. In das bunte Mosaik des Völkerbildes im südlichen Mittelamerika, das sich kulturgechichtlich vom Río Lempa in El Salvador bis zur Landenge von Panamá in der heutigen Kanalzone begrenzen läßt, haben sich in vorkolumbischer Zeit mehrmals und sogar noch bis kurz vor der spanischen Conquista kleine mexikanische Gruppen eingeschoben. Weit zerstreut hatten sie sich an der pazifischen und atlantischen Küste von Guatemala, El Salvador und Nicaragua, außerdem auch in den Binnenländern niedergelassen. Deutlich heben sich darunter Nahua-Einwanderer ab, die schon in voraztekischer Zeit aus dem mexikanischen Hochland und aus dem Tiefland der mexikanischen Golfküste abgewandert waren. Ihnen folgten zur aztekischen Zeit weitere Schübe oder vielleicht eher Niederlassungen aztekischer Handelsreibender, die Außenposten bis an die Mündung des Río San Juan in Nicaragua und an der atlantischen Küste des südlichen Costa Rica errichtet hatten. Problematisch bleibt die Herkunft anderer Fremdstämme in Nicaragua, wie der Chorotega-Mangue und Subtiaba. Erhaltene Reste ihrer Sprachen haben Beziehungen zu Stämmen des südmexikanischen Hochlandes erkennen lassen, auch im Kunststil der Chorotega treten mexikanische Einflüsse hervor. Aber bei dem heutigen Stand der Forschung ist eine Sicherheit weder über die ursprünglichen Stammsitze noch die Zeit der Wanderungen nach dem südlichen Mittelamerika zu gewinnen. Jedenfalls müssen Chorotega und Subtiaba noch vor den Nahua nach Nicaragua gelangt sein, von wo die ersten sich bis in die Halbinsel Nicoya vorgeschoben hatten. Wie von Norden, sind auch von Süden Stämme nach Mittelamerika eingedrungen, deren Heimat im nordwestlichen, vielleicht auch im küstennahen nördlichen Südamerika lag. Ihre Vertreter haben sich an der atlantischen Seite bis nach Honduras ausgebreitet, ob auch an der pazifischen bis nach Nicaragua, ist mangels ausreichender archäologischer Forschungen in dieser Republik noch nicht zu erhellen.

Aus diesem ganzen Gebiet sind nur sehr wenige Notizen über Hunde aus der frühen Kolonialzeit auf uns gekommen, und diese beschränken sich fast ganz auf die Nicarao, jenem Nahuastamm, der auf der schmalen Landenge zwischen dem Nicaragua-See und dem Ozean beheimatet war. Seine Nachbarn waren die Chorotega-Mangue. Oviedo y Valdés, der selbst längere Zeit in Nicaragua, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts lebte, hat von dort zwei einheimische Namen für den Hund überliefert. Einmal bringt der Chronist den

Namen „nambi“, dem er unter den Chorotega der Halbinsel Nicoya begegnete, dann das Wort „xulo“ von den Nicarao, in dem sich unschwer der „Xolotzcuintli“ wiedererkennen läßt. Ebenso erwähnt diesen, allerdings ohne den einheimischen Namen, Pascual de Andagoya (30). Wir dürfen annehmen, daß der chorotegische „nambi“ nicht mit dem „xulo“ identisch war. Dagegen spricht, daß bei der Schilderung der Chorotegakultur Oviedo das Hundeessen nicht erwähnt, wofür gerade der „xulo“ in Frage kam. Andererseits bezeugt der Eigename eines Kaziken von Nicoya, Nambi, daß es sich um einen Hund handelte, der im Kult und in der Religion eine Rolle spielte, wie es mit dem Itzcuintli der Fall war, dessen Name in Mexico als Kalender-Tageszeichen und, davon abgeleitet, als Personenname auftrat (31). Aus Costa Rica und Panamá liegen keine direkten Nachrichten über den Hund der Indianer vor, jedoch lassen archäologische Funde erkennen, daß er im Glauben der alten Bevölkerung, zumindest im westlichen Panamá, eine Rolle spielte, worauf später eingegangen wird.

Vermitteln also kolonialzeitliche Quellen keine Aussagen über die Stellung des Hundes bei den Stämmen des südlichen Mittelamerika mit Ausnahme des Chorotega- und Nicaraogebietes, so können die Sprachen dieser Bevölkerungen einen Ersatz dafür bieten, um wenigstens über das Vorkommen des Hundes Auskunft zu erhalten. Eine Musterung von Vokabularen ergibt, daß verschiedene Stämme die mexikanischen Worte „xolotzcuintli“ und „chichi“ in mehr oder weniger abgewandelter Form in ihren Sprachsatz aufgenommen hatten. Es liegt nahe, hieraus auf die Übernahme des Nackthundes durch solche Stämme von den in Mittelamerika verstreuten Nahuagruppen zu schließen. Aber weder ethnographisch noch archäologisch ist diese Vermutung mangels historischer Nachrichten und wegen ungenügender archäologischer Forschungen zu beweisen. Daher ist nicht zu entscheiden, ob der Nackthund schon seit vorklassischer Zeit im südlichen Mittelamerika gehalten wurde, ob er mit den Chorotega oder erst mit den Nahua von Mexico dorthin verpflanzt wurde.

Die folgende Liste der Bezeichnungen für „Hund“ in mittelamerikanischen Sprachen, außerhalb der Mayafamilie, ist nach den von W. Lehmann veröffentlichten Vokabularen zusammengestellt worden (32).

I. Selbständige Bezeichnungen für „Hund“

Mixe (Isthmus von Tehuantepec)	runí, cheempá
Zoque (Isthmus von Tehuantepec)	tuvuic, nogu
Chiapaneco (Chiapas)	nambi, nombí, numbí
Aguacateco I (Guatemala)	paxtij
Cacaopera (El Salvador)	hálu, alu
Rama (östliches Nicaragua)	tausun
Subtiaba (westliches Nicaragua)	ruuá
Chorotega-Mangue (westliches Nicaragua)	nambi, fiumbí
	(vgl. Chiapaneco!)
Guatuso (Costa Rica)	aúsi, auusi
Guaymí (westliches Panamá)	to, tö, töno
Dorasque (westliches Panamá)	to, tö, töno
Cuna (östliches Panamá)	achu

II. Mexikanische Entlehnungen

a) itzcuintli:

Pipil (El Salvador)	izcuinte
Nicarao (Nicaragua)	izcuindi

b) chichi:

Tapachulteco I und II (Chiapas. Mayasprache!)	chichú
Stämme der atlantischen Küste	
von Costa Rica	chichi
Stämme der pazifischen Seite	
von Costa Rica:	
Bribri	chichi
Térraba	shiti
Chiripó	chichi
Cabecar	chechi

c) xoloitzcuintli:

Nicarao (Nicaragua)	xulo
Matagalpa (westliches Nicaragua)	sulo
Ulúa (westliches Nicaragua)	sol, sólo, sula, súlo
Sumu (östliches Nicaragua)	sul sulú
Miskito (östliches Nicaragua)	yul
Talamanca (Costa Rica)	chulemuco (33)

III. Spanische Entlehnungen von „chuchó“ und „perro“

Xinca (östliches Guatemala)	chuso, pelo
Lenca (östliches Salvador, Honduras)	schuschu, schudschu, schui, sui
Jicáque (Honduras)	choyo, soyo, tzöö
Paya (Honduras)	chuchú (34)

Aus dieser Übersicht geht hervor, daß einer Reihe von Stämmen selbständige Namen für den Hund bekannt waren, so daß dieser zu ihrem ursprünglichen Kulturbesitz gerechnet werden muß. Die Übereinstimmung des Chiapaneo und Chorotega beruht auf der engen Verwandtschaft der beiden Stämme. Demgegenüber findet sich eine Reihe anderer, die die mexikanische Bezeichnung übernahmen. In Nicaragua waren es Stämme im Westen und Osten der heutigen Republik bis an die Küste des Karibischen Meeres, die das Wort „xoloitzcuintli“ verwendeten, in Costa Rica erhielt es sich nur bei den Talamanca, und zwar übertragen auf ein anderes Tier der Wildbahn. Auffällig ist eine kurze Bemerkung von A. v. F r a n t z i u s , daß er während seines Aufenthaltes in Costa Rica um die Mitte des 19. Jahrhunderts einige Male den Nackthund angetroffen habe. Aus seinen Worten läßt sich nicht entnehmen, in welcher Gegend er diese Hunde antraf. Er betonte ihre Kleinheit und hielt sie für eingeführt, ohne sich über die Zeit der Übertragung zu äußern (35). Kulturgeschichtlich bleibt die Frage offen, wer den Xoloitzcuintli nach Nicaragua und Costa Rica brachte. Es liegt nahe, den Nahuastamm der Nicaraos dafür verantwortlich zu machen, zumal das Wort der Nahuasprache, und zwar in einer älteren Form „xulo“ statt „xolo“ mit ihnen nach Nicaragua gelangte. Die Frage ist aber schwer zu entscheiden, weil sie andere Möglichkeiten zur Beantwortung zuläßt, die kaum ihres hypothetischen Charakters wegen unserer mangelhaften Einblicke in die materielle Kultur der vorkolumbischen Zeiten entkleidet werden können. Da liegt etwa die Tatsache vor, daß kleine Nackthunde von den Bewohnern der Großen Antillen als Haustiere gehalten wurden, die die Spanier „gozques domésticos“ nannten. Aber die Beschreibung, die Oviedo y Valdés von ihnen gegeben hat, paßt schlecht zum Xoloitzcuintli Mexicos (36). Als der Chronist sein Werk in den dreißiger und vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts verfaßte, waren diese Tiere auf den Inseln verschwunden, die Oviedo aber noch bei seinem Eintreffen in Westindien im

Jahre 1514 gesehen hatte. Er hat sie später auch an der Nordküste Südamerikas, in der Provinz Santa Marta, angetroffen und erfahren, daß sie ebenfalls in anderen Gegenden der Tierra firme, d. h. im nördlichen Venezuela, vorkamen. Danach begegnete er ihnen in Nicaragua und wußte von ihrer bedeutenden Rolle, die sie im Leben der Mexikaner spielten. Er interessierte sich für die Unfähigkeit des Bellens und nahm sogar bei seiner Abreise von Nicaragua nach Panamá ein Exemplar mit, um zu prüfen, ob der „Nichtbeller“ in anderer Umgebung seine Eigenschaft behielt, was der Fall war. Er wollte ihn dann nach Spanien mitnehmen, was nicht glückte, weil das Exemplar seinem Herrn in Panamá gestohlen wurde (37).

Bei der Herkunft der Antillenkulturen aus dem nördlichen Südamerika liegt es nahe, den Nackthund der Großen Antillen auch von dorther stammen zu lassen. Sein Eindringen von dieser Region ins südliche Mittelamerika wäre durchaus denkbar, zumal auch andere Kulturgüter von Süden ihren Einzug nach Mittelamerika gehalten haben. So könnte ein Ursprungsherd des eßbaren Nackthundes im nördlichen Südamerika gelegen haben. Demgegenüber sind jedoch Meinungen, besonders von G. M. Allen, vertreten worden, daß es sich bei diesen Tieren gar nicht um Hunde, sondern um Waschbären (raccoon) gehandelt habe, wodurch sich das angebliche Nichtbellen erklären ließe. Dem widersprechen aber die Beschreibungen der spanischen Autoren, die kaum einen Waschbären mit einem kleinen Nackthund verwechselt haben werden.

Wenn in Nicaragua Kultureinflüsse aus dem Süden und Norden zusammentrafen, wie Archäologie, Ethnographie und die Sprachen beweisen, so kann sich in diesem Gebiet der Nackthund des Südens mit dem des Nordens begegnet sein. Die Sprachen des östlichen Nicaragua, die zu südamerikanischen Familien gehören, bieten in ihrem Wortschatz für „Hund“ nur das Lehnwort für den mexikanischen Xoloitzcuintli, das heute für den rezenten Hund verwendet wird. Entweder hatten die Sumu, Miskito und Úlua einen Nackthund von Süden schon mitgebracht, den sie später mit der Nahua-Bezeichnung belegten, oder sie haben ihn auf Umwegen von der pazifischen Seite des Landes, also von den Nicarao oder Chorotega, erhalten. Die erste Annahme könnte eher zutreffen, wenn auch frühe Nachrichten über die Stämme des östlichen Nicaragua nicht vorhanden sind. Endlich bleibt noch die Möglichkeit, daß die späten aztekischen Handelsniederlassungen an der karibischen Küste von Nicaragua und Costa Rica den Xoloitzcuintli dort hingebracht haben (38). Eine Fülle von Deutungsmöglichkeiten. Alle bleiben offene Fragen!

Im Gegensatz zu Mexico und Mittelamerika tritt der Hund im Leben der südamerikanischen Hochkulturvölker auffallend in den Hintergrund. Sie besaßen ihn zwar als Haustier, doch bot seine Verwendung so wenig Besonderheiten, daß die spanischen Autoren ihn kaum einer Erwähnung würdigten. Nur nebenbei wird bemerkt, daß einige Stämme in Ecuador ihn im Tauschhandel benutzten (39). Nachrichten über seine Stellung in den bedeutenden vorinkaischen Kulturen Perus fehlen. Nur archäologisch läßt er sich dort nachweisen. Erst in der Inkazeit, also im 15. Jahrhundert und später, finden sich Angaben, die bis auf eine Ausnahme sämtlich die Stellung des Hundes im religiösen Leben betreffen.

Die Sitte der Indianer in der Inkazeit, mit ihren Toten auch Hunde in mehr oder weniger mumifiziertem Zustand zu bestatten, hat der modernen Forschung die Möglichkeit geboten, das Rassenproblem des vorkolumbischen Hundes in Peru zu untersuchen. Nachdem sich bereits von Tschudi in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dieser Frage gewidmet hatte, wandte sich ihr A. Nehring in seiner zweiten zu. Von Tschudi gab einer von ihm als „spitzähnlich“ angesehenen Rasse die Bezeichnung „Canis ingae“. Diese Tiere waren mittelgroß, hatten eine spitze Schnauze, kurze Beine und einen dicken Rumpf. Der lange Schwanz wurde geringelt über dem Rücken getragen. Auch von Nackthunden

ist die Rede, die noch von Tschudi als eine eigene Rasse, *Canis caraibicus*, ansah. Nehring stellte neben der von ihm als „dachshundähnlich“ beschriebenen Rasse des „*Canis ingae*“ je eine schäferhundähnliche und mops- oder bulldoggartige auf (40).

Läßt sich die äußere Gestalt dieser Rassen aus den Mumien erkennen, so vermitteln die archäologischen Funde Aufschlüsse über diejenige der Hunde in den vorinkaischen Küstenkulturen. Ihre hochbegabten Künstler brachten den Hund oft in der figürlichen Kunst, sei es plastisch oder in der Gefäßmalerei, zur Darstellung. Immer handelte es sich um Totenbeigaben, so daß der Hund in diesen Gebieten die Aufgabe eines Begleiters der Verstorbenen ins Jenseits zu erfüllen hatte. Unter den Wiedergaben von Hunden in der Kunst von Mochica, Nazca und Chimú treten gedrungene, langköpfige Tiere auf, mit



Abb. 3. Szenische Tonplastik aus Nazca, Perú.

Familie, begleitet von Hunden, auf dem Weg zu einer zeremoniellen Handlung.

Original im Museo Nacional zu Lima. Nach: „Wirakocha“, I, 1931.

gelbem, von schwarzen Flecken besetztem Fell, stehenden Ohren und aufrechtem Schwanz, ferner die durch Nehring aus Mumienfunden erschlossene kurzköpfige Bulldogge. Solche Abbildungen aus der Vorinkazeit sind erst nach Nehrings Arbeiten bekannt geworden. Einige hierzu in Beziehung stehende Tongefäße brachte R. N. Wegner aus Peru nach Deutschland. Gemeinsam mit M. Hilzheimer lieferte er eine Untersuchung über die von ihm als „Chincha-Bulldogge“ bezeichnete Rasse und bildete eine Anzahl von solchen Gefäßen ab (41). Um die Herkunft dieses Hundes von der Küste Mittel- und Nordperus zu unterstreichen, führten beide Forscher für ihn den Namen des Küstentals von Chincha, südlich von Lima, ein. Von der anderen, langköpfigen Rasse existiert bisher eine einzige Darstellung in einer szenischen Tonplastik aus dem Gebiet der südperuanischen Nazca-Kultur, ein Fund, der im Nationalmuseum zu Lima aufbewahrt wird (Abb. 3). Vier Hunde begleiten in flinkem Lauf eine Indianerfamilie, bestehend aus Vater, Mutter und drei Kindern. Der Vater trägt einen fünften Hund unter dem Arm. Die Szene erweckt den Eindruck, daß die Gruppe auf dem Wege zu einer kultischen Handlung begriffen

ist, bei der vielleicht der getragene Hund geopfert werden sollte. Julio Tello hat die Plastik im einzelnen beschrieben und zu deuten versucht (42).

Über das peruanisch-bolivianische Andengebiet hinaus ist der Hund bei den südlich anschließenden, höher entwickelten Kulturvölkern von Chile und Nordwest-Argentinien nachzuweisen. Weil sie über den Rahmen unseres Themas hinausgreifen, möge Näheres über diese Vorkommen der historisch-ethnographischen, umfassenden, in manchen Schlußfolgerungen angreifbaren Abhandlung von R. Latcham entnommen werden (43).

Eine ihrer Lösung noch harrende Frage ist die nach dem vorkolumbischen Vorkommen der Tollwut in Amerika oder ihre Übertragung durch die europäischen Hunde in der Zeit der Conquista. Auf der einen Seite liegt die Angabe des zuverlässigen Cobo vor, wonach die Tollwut (*rabia*) in Amerika unbekannt war, auf der anderen besaß die aztekische Sprache eigene Ausdrücke für die Krankheit. Sie hieß „itzcuintlauelilocayotl“, wörtlich „Hundebösartigkeit“ und davon abgeleitet das Adjektiv „itzcuintlaueliloc“ und das Verb „itzcuintlaueliloci“, „tollwütig“ und „tollwütig sein“. Weil sich aber diese Ausdrücke nur in dem spanisch-aztekischen Vokabular des Molina finden, kann es sich sehr wohl um eine posthume, erst in der Kolonialzeit aufgekommene Wortbildung handeln, um die den Indianern bis dahin unbekannte Seuche zu bezeichnen (44).

II.

Die kulturelle Bedeutung des Hundes

Eine ethno-zoologische Betrachtung der Stellung des Hundes bei den alten Hochkulturvölkern der westlichen Halbkugel muß berücksichtigen, daß nur aus Mexico ursprünglich indianische Berichte und Angaben zur Verfügung stehen, sonst aber aus den spanischen Quellen der Kolonialzeit geschöpft werden kann. Die europäischen Augenzeugen, Berichterstatter und Chronisten stellten vorzugsweise solche Beobachtungen heraus, die von den in Europa gewohnten abwichen und durch das Betonen des Absonderlichen die Aufmerksamkeit der Fremden auf sich zogen. Andererseits beschränkten sich die aztekischen Berichterstatter Sahagúns auf die Beschreibung der äußeren Gestaltmerkmale der Tiere und ihr Verhalten, die sie als verschieden von den spanischen Hunden betrachten mochten, und gaben ihren geistlichen Fragestellern gelegentlich Auskünfte über die Beziehungen des Hundes zur übersinnlichen Welt und über seine Funktionen im Ritual ihrer Religionen.

Wer von den Fremden tiefere Einblicke in die Welt der Eingeborenen gewonnen hatte wie besonders die sprachkundigen Missionare, dem mochte in der aztekischen Phraseologie nicht verborgen bleiben, daß der Hund eng mit der Gedankenwelt des Volkes verknüpft war. So etwa, wenn der Vater seinen Sohn vor dem unüberlegten Genuß des irdischen Lebens mit den Worten warnte: „Stürze dich nicht wie ein Hund kopfüber ins Erdendasein!“ (amo iuhqui tichichi ticquativetzitz, ticquetzontivetzitz im talicpaitol.) Und wer offenen Augen in indianischen Familien verkehrte, hatte sicherlich Gelegenheit zu beobachten, daß, wie überall auf der Erde, es gute und schlechte, böse Herren für die Vierbeiner gab. Das Verhalten der letzten umriß eine aztekische Quelle einmal drastisch mit der Entladung des Zornes durch Ausgießen von Mais-Spüllicht über die Tiere — man sieht hier plastisch die Indianerin am Herdfeuer in der Hütte gegenüber einem hungrigen, aufdringlichen Hund —, oder an Stelle des Schlagens das Zerkratzen des Rückens und der Läufe mit spitzen Federkielen (45).

Wie im Aztekischen (*itzcuintpolé* = „Hundevieh!“) und wahrscheinlich in anderen Sprachen Mexicos enthielt auch die Umgangssprache der Yucatán-Maya Redewendungen, die auf den Hund Bezug nahmen. So nannte man den mit der Rute wedelnden Hund: „ah bibic né pek“ und wandte diese Eigen-

schaft metaphorisch auf den Schürzenjäger an, indem man ihn mit dem wedelnden Hunde verglich: „ah bibic né Juan ti yilic ch'uplalob“, was das Motul-Wörterbuch dezent übersetzte: „regocíjase Juan cuanto ve mugeres.“ Zum Schimpfwort wurde der Hund anscheinend von Frauen herangezogen, wenn sie die Faulheit und Bequemlichkeit ihren Männern zum Vorwurf machten: „ah lecen chac“, in demselben Wörterbuch übersetzt mit: „nombre postizo con que las indias llaman a sus perrillos y a sus maridos perezosos.“ Oder sie schrien die Hunde an: „ix ppil kin“ = „Du faule Hündin“, in Anlehnung an: „ah ppil kin“ = „Du Faulpelz, du Langschläfer, der erst nach Sonnenaufgang aufsteht“, was ebenfalls zum ehelichen Jargon der Mayafrauen gehörte (46).

Im übrigen erschien den Spaniern die Verwendung des Hundes im Ablauf des täglichen Lebens so selbstverständlich, daß es keiner detaillierten Beschreibung bedurfte. So ist es wohl zu erklären, daß in den spanischen Berichten die Rolle des Hundes als Speise- und Opfertier als die häufigste, merkwürdigste und vom europäischen Abendland am meisten abweichende Erscheinung hervortritt. Andere Aufgaben des Hundes können nur an Hand von vereinzelten Notizen oder aus indirekten Angaben erschlossen werden.

Die meisten Stämme der Hoch- und Tiefländer des zentralen und südlichen Mexico hielten den Hund in ihren Anwesen als treuen, wachsamen Freund der Hausgenossen, der sich gemeinsam mit den schwarzen Aasgeiern als Vertilger des Unrates in der Öffentlichkeit nützlich machte. Nach Schluß des alltäglichen Marktbetriebes suchten sich die Hunde in Tenochtitlan zum Markt zu schleichen, um die herumliegenden Abfälle zu verschlingen, womöglich sogar von den unter den Arkaden über Nacht abgestellten eßbaren Waren einen fetten Happen zu erwischen. Um sie daran zu hindern, spannten die Marktwächter, manchmal von Gassenbuben unterstützt, Netze in den zum Markt führenden Straßen aus, in denen sich die Tiere fangen sollten (47). „itzcuinchichinoa“ war das aztekische Zeitwort für „Hunde fangen“.

Wohl allgemein war der Hund Begleiter der Jäger, die ihn als Pirschhund auf ihren Streifzügen mitnahmen und sich von ihm das Wild aufstöbern ließen (48). So nahmen die Maya zur Jagd auf wilde Truthühner zwei Hunde mit in den yukatekischen Buschwald. Verbellen sie einen sich scheu im Baumwipfel verbergenden Vogel, so stieg der Jäger in das Geäst des Baumes und erlegte ihn mit dem Blasrohr (49). Ähnlich verfuhrten sie auf der Wachteljagd, indem die Hunde diese Vögel an ihren Schlafplätzen verbellten und der Jäger ihnen Schlingen um den Hals warf (50). An der Küste von Yucatán diente der Hund als Köder auf der Alligatorenjagd. Einem kleinen Hund wurde ein an beiden Enden zugespitzter Holzstab vom Maul her bis zum After durch den Körper gestoßen und an dem einen Stabende ein starkes Tau befestigt. Dann warfen die Jäger den Köder ins Meer. Sobald ein Alligator ihn verschlang, spießte sich der Stab in seine Eingeweide, so daß das Reptil ans Ufer gezogen werden konnte (51).

Eine besondere Stellung nahm der kleine, nackte Xoloitzcuintli ein, weil er zum festen Bestand des Küchenzettels der Indianerinnen vieler Stämme bei festlichen Gelegenheiten gehörte, wie auch heute ein Braten im Rahmen der überwiegend pflanzlichen Kost der Eingeborenen nur aus besonderen Anlässen erscheint (52). Bevor die Tiere geschlachtet wurden, legten ihre Herren ihnen eine Schnur aus ungesponnener Baumwolle um den Hals, kämmten ihr Fell und streichelten sie. Dann steckte man ihren Kopf in eine Vertiefung im Erdboden und erwürgte sie. Die zeremoniellen Vorbereitungen geschahen mit Rücksicht auf die Verbindung des Hundes zum Totenkult, wie später zu behandeln ist. Daß Hundefleisch keineswegs zur alltäglichen Speise der weniger bemittelten Familien gehörte, ergab sich schon aus dem höheren Handelswert dieser gezüchteten Hunde (s. S. 9). Und eßbare Hunde werden es gewesen

sein, die neben Kaninchen und Truthühnern in Form von Naturalabgaben als Tributeleistungen von der bäuerlichen Bevölkerung im Verhältnis 1:3 abgeliefert werden mußten (53).

Man mästete die kurzbeinigen, plumpen Tiere und kastrierte sie (54), damit sie noch fetter und schmackhafter wurden, und brachte sie in Mengen auf den Märkten zum Verkauf, wo ihre Verkaufsstände neben denen von Hirschen, Hasen und Kaninchen lagen. Der Markt des Dorfes Acolman, im Nordosten des Hochbeckens von Mexico, in der Nähe der alten Tempelstadt Teotihuacan gelegen, war als Spezialmarkt für Hundehandel („itzcuinnamocoyan“) weithin berühmt, ein Ort, der schon in toltekischer Zeit Bedeutung erlangt hatte. Fray Diego Durán hat geschildert, wie lebhaft sich dort der Handel abwickelte und wie er noch um die Mitte des 16. Jahrhunderts blühte. Mehr als vierhundert große und kleine Hunde, also auch nicht eßbare, wurden bündelweise feilgeboten. Zur Zeit Duráns kauften die Indianer diese Hunde als Festbraten für ihre Hochzeits- und Taufgästmaeler in den Familien, so daß sich also diese Sitte noch bei den christianisierten Eingeborenen erhalten hatte (55).

Außerhalb des Valle de Mexico trafen die Spanier im weiten Becken von Puebla, besonders unter den Tlaxcalteca und im östlichen Hochland das Hundeverspeisen an; sie stießen darauf bei den Stämmen in West- und Nordwestmexico wie bei denen der Golfküste und begegneten ihm in Südmexico bei den Tzapoteken und Mixteken. Am Beginn der Eroberung Mexicos bequemten sich sogar die spanischen Soldaten oft zum Verzehren eines Hundebratens und ließen sich auf ihren Erkundungs- und Kriegszügen von den eingeborenen Trägerkarawanen im Troß einen lebenden Proviant von Hunden mitschleppen (56). Viel später ist eine Parallelerscheinung in Nordamerika festzustellen, wo die in die Prärien vordringenden weißen Pioniere Indianerhunde gegessen haben, nachdem sie diese Speise bei den Eingeborenen kennengelernt hatten (57). Der Geschmack des Hundefleisches wird in den Quellen des 16. Jahrhunderts mehrfach als ähnlich dem von fetten Ferkeln oder von zartem Hammel- und Schweinefleisch bezeichnet (58).

Wie schon erwähnt, war das Hundeessen auch bei den Tzapoteken und Mixteken im heutigen Staat Oaxaca gang und gäbe, und zwar kam nach den Beschreibungen hierfür der Xoloitzcuintli in Betracht (59).

Zum Verschwinden des Hundes aus dem Speisezettel Mexicos und wohl ebenso anderer Gebiete Mittelamerikas wird die schnelle Verbreitung des in allen Klimastufen akklimatisierbaren, leicht zu haltenden Schweines der Europäer und in der Tierra fria auch des Schafes beigetragen haben, deren Fleisch so geschmackähnlich dem des Xoloitzcuintli gewesen ist. Außerdem ersetzte das Schwein bis heute den Hund als einträgliche Marktware.

Bereits während der zweiten Reise des Kolumbus hatten sich die Spanier auf der Insel Española infolge von Mangel an Lebensmitteln zum Verzehren von „Hunden“ bequemen müssen, wie sie es unter der Inselbevölkerung kennengelernt hatten (60). Daher erstaunten sie nicht, als sie die gleiche Sitte bei den Maya a der Halbinsel Yucatán antrafen. Der kleine, nackte Xoloitzcuintli, bei ihnen „bil“ oder „ah bil“ und „kik bil“ genannt, wurde, wie im mexikanischen Hochland üblich, kastriert und gemästet (61). Wie früher bemerkt (Seite 11), ist das Hundeverspeisen vielleicht erst mit den toltekischen Einwanderern nach Yucatán gelangt. Ob das gleiche auch für die im Hochland und an der pazifischen Küste von Guatemala und El Salvador seßhaft gewordenen Nahua-Gruppen zutraf, läßt sich für das erste Gebiet aus der indianischen Überlieferung des „Popol Vuh“ im Quichégebiet zutreffend beantworten (62), für das zweite bei dem Fehlen jeglicher Nachrichten nicht beweisen, liegt aber im Bereich der Wahrscheinlichkeit, wenn wir berücksichtigen, daß das Hundeessen bei den Nahua in Nicaragua üblich war. Soweit mir bekannt, wird außer

dem Popol Vuh aus dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts das Hundeverspeisen nur einmal von den Poconchi-Indianern erwähnt, wo nämlich Hernán Cortés es im Dorfe Chacujal im Jahre 1525 beobachtete (63). Bei den Maya-indianern von Tabasco scheint es nur bei zeremoniellen Anlässen Brauch gewesen zu sein (64).

Mit der fortschreitenden Einbürgerung fleischliefernder europäischer Haustiere unter den Indianern und besonders durch das Bestreben der christlichen Missionare, alle heidnischen Bräuche auszurotten, wozu auch das Verspeisen von Hunden gehörte, nahmen die Eingeborenen in Mexico und Mittelamerika davon Abstand. Mag sich die Umstellung in den zentralen Gegenden der spanischen Macht im Umkreis um die größeren Niederlassungen im 16. Jahrhundert vollzogen haben, so wird sich die Sitte in den abgelegenen Landesteilen noch länger erhalten haben. So wird etwa aus Guatemala berichtet, daß im Hochland das Hundeverspeisen im 18. Jahrhundert nicht mehr existierte (65).

Über Indianerhunde im nördlichen Mittelamerika, außerhalb von Guatemala, liegen keine Nachrichten aus der frühen Kolonialzeit, die Rückschlüsse auf vorkolumbische Zustände zulassen, vor. Chiapas, El Salvador und Honduras bieten eine Lücke für den Nachweis des Xoloitzcuintli auf der mittelamerikanischen Landbrücke. Dennoch steht fest, daß im Binnenland des östlichen Guatemala und westlichen Honduras, im Hinterland des westlichen Küstenabschnittes von Nordhonduras mit dem Zentrum in Naco und in El Salvador bis zur Mündung des Río Lempa zahlreiche Niederlassungen von mexikanischen Bewohnern in vorspanischer Zeit bestanden, zu denen freilich die durch die Spanier veranlaßten Zwangsansiedlungen ihrer mexikanischen Hilfstruppen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts hinzukamen. So wäre es nicht ausgeschlossen, daß mit diesen Nahua-Zuwanderern, ähnlich wie in Yucatán, der Xoloitzcuintli in diese Gebiete gelangte. Infolge der schnellen, furchtbaren Dezimierung der Indianer, namentlich im westlichen Honduras und an seiner karibischen Küste, durch Sklavenfang und Deportation, war schon um 1540 dieser Teil Mittelamerikas stark von Eingeborenen entvölkert, ihre angestammte Kultur ausgelöscht und vergessen (66).

Spärlich und lückenhaft sind Angaben über den Kulturzustand der übrigen Stämme in Honduras und im östlichen Salvador; sie fehlen ganz über den Indianerhund (67). Erst in Nicaragua taucht er wieder für uns greifbar auf, und zwar in Gestalt des Xoloitzcuintli, so daß unsere Betrachtung über das Hundeverspeisen dort fortgesetzt werden kann.

Als Berichterstatter steht Oviedo y Valdés zur Verfügung, der das Ver speisen von Hunden bzw. anderen einheimischen Tieren, die die Spanier mit Hunden verwechselten, schon auf den Großen Antillen und an der Küste von Venezuela kennengelernt hatte und danach in Nicaragua auf den Xoloitzcuintli stieß. Ihn hielten in großer Menge die Nicaraos, äßen sein Fleisch aber anscheinend nur bei festlichen Anlässen, weil sie es am schmackhaftesten fanden und daher am meisten schätzten. Der Kopf wurde als der wertvollste Teil des Tieres angesehen und blieb daher dem Kaziken vorbehalten. Vor der Zubereitung entfernte die Köchin nur die spärlichen borstenartigen Haare und bereitete mit dem Kopf, wie er war, also mit Haut, Knochen, Zähnen und Hirn eine Brühe, die (durch Maismehl?) zu einer Art Brei angedickt wurde. Der Herrscher verzehrte nur einige Bissen von diesem Gericht und gab mit eigener Hand den Rest demjenigen Angehörigen seines Hofstaates oder seiner Gäste, dem er eine besondere Ehre erweisen wollte. Dieser Genuß eines Teils vom Hundekopf durch den Herrscher verrät einen zeremoniellen Charakter, insofern als eine aus religiösen Motiven entsprungene rituelle Handlung hierin zum Ausdruck kam. Das Anbieten des Kopfrestes als Ehrengabe an bestimmte Tischgenossen der Tafelrunde unterstreicht vielleicht nicht so sehr die Wertschätzung des Fleisches als die religiöse Bedeutung des Hundes.

Oviedo selbst bekannte, daß er in Nicaragua Hunde gegessen habe, ohne anfangs zu ahnen, daß das sehr wohlschmeckende Fleisch von solchen Tieren stammte. Bei Freunden verspeiste er mit Behagen einen gemästeten, gebratenen, mit Fett übergossenen und mit Knoblauch gewürzten Xoloitzcuintli, und erst als ihm gesagt wurde, er habe Hundefleisch gegessen, empfand er Abscheu. Wenn die Spanier in Mexico und Yucatán den Geschmack mit dem von Schweinen oder Ferkeln verglichen, so in Nicaragua mit dem von Ziegenlämmern. Ohne daß dies bemerkt wird, wird von den Nicarao-Indianern wie in Mexico das Hundefleisch gekocht und gebraten zugerichtet worden sein.

Außer den Nicarao aßen die Subtiabas (= Maribios-) Indianer im Gebiet zwischen Chinandega und León Hundefleisch, das sie an der Sonne dörrten, um es in ihrem heißen Klima länger haltbar zu machen. Auch bei ihnen handelt es sich auf Grund sprachlicher Nachweise um eine aus dem südlichen Mexico stammende Bevölkerung (68).

Mit dem Chorotega-Gebiet in Nicaragua und vielleicht den Nahua-Enklaven an den karibischen Küsten dieser Länder scheint die Kynophagie in Mittelamerika ihre äußerste Verbreitung nach Süden gefunden zu haben. Aus Panamá und den andinen Kulturländern von Colombia und Ecuador ist sie nicht zu belegen, wie es auch, allerdings mit einer Ausnahme, für die peruanisch-bolivianischen Kulturvölker zutrifft. Das Verspeisen von Hunden fand sich nämlich bei dem kriegerischen Stamm der Huancas, der die interandine Senke des Mataro-Beckens (3300—3500 m ü. M.) in der Umgebung von Jauja bewohnte. Die alttümliche eigenständige Kultur der Huancas war erst nach der Unterwerfung des Stammes durch Inca Pachacutec in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts inkaisiert worden und hatte manche Züge der älteren Zeit bewahrt. Einer davon war die Kynophagie. Sie war rein rituellen Charakters, zumal der Hund in religiösen Kulthen verehrt wurde. Seine kultische Bedeutung wird durch eigentümliche Blasinstrumente unterstrichen, die aus Hundeschädeln hergestellt waren. Ihre sanften Weisen begleiteten kultische Tänze; ihr dröhnender Klang sollte auf Kriegszügen den Feind in Furcht versetzen. Mit der zwangswise Einführung der Incareligion hörte der Hundekult auf, der auf eine viel ältere Kulturschicht zu projizieren ist. Es lag also ein isoliertes Vorkommen der Kynophagie aus religiösen Motiven vor, das nicht in Parallele zu derjenigen in Mexico und Mittelamerika zu stellen ist, es sei denn, man wäre geneigt, der in diesen Kulturen ordinär gewordenen Sitte einen ursprünglich kultischen Charakter beizulegen (69). Ein Grund für das Fehlen der Kynophagie bei den Andenvölkern dürfte die Verwendung des Meerschweinchens als Speisetier gewesen sein, das als solches bei vielen Stämmen von den Antillen über das nördliche Südamerika und das Andengebiet bis Chile eine wichtige Rolle spielte (70).

Über andere Verwendungen des Hundes außerhalb des religiösen und kultischen Bereiches, auf den noch eingegangen werden soll, liegen aus den Andenländern keine historischen Nachrichten vor (Abb. 4—6). Darstellungen in der Kunst der peruanischen Küstenkulturen lassen seine Verwendung zu Jagdzwecken vermuten, wogegen die Inca im Hochland Jagdhunde verboten zu haben scheinen (71). In diesen Gebieten der Cordilleren lernten die Indianer erst von den Spaniern die Verwendung des Hundes zum Hüten der Viehherden kennen, als schon die spanischen Hunde Eingang gefunden hatten. Ebenfalls erst in der Kolonialzeit sollen sie Hunde zum Aufspüren und Einfangen von Rebhühnern abgerichtet haben (72). Daß zumindest in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die einheimischen vorkolumbischen Rassen im peruanischen Hochland ausgestorben oder durch Kreuzungen mit spanischen Hunden aufgegangen waren, bezeugte Bernabé Cobo, der ein guter Kenner der einschlägigen Verhältnisse war (73).

So nahm denn im Incareich der Hund im täglichen Leben eine untergeordnete Stellung ein, im Gegensatz zu seiner Bewertung im Totenkult. Das Verhältnis des Hundes zu seinem Herrn war getrübt durch die mangelnde Zuneigung der Tiere, die bissig waren. So ließen auch die Besitzer im Hochland Zärtlichkeiten gegenüber ihren Begleitern, wie sie uns die aztekischen Texte offenbarten, vermissen. Die Khechuasprache kennt kein Kosewort wie das Aztekische für den Hund. Vielmehr waren die Incaperuaner beeindruckt durch gewisse lästige Eigenschaften ihrer Hunde, ihr Kläffen, ihre Bösartigkeit und



Abb. 4. Quechua-Indianer mit Tributlast in Begleitung eines Hundes.
Nach: Guaman Poma de Ayala (Ausg. Paris 1936, p. 196).

Unfolgsamkeit, die den Rassen eigentlich sein mochten oder sich aus der Vernachlässigung durch den Herrn ergaben, ein Verhalten, das heute unter der Mischlingsbevölkerung allgemein üblich ist. Das Khechuawort „alcocha“ im Sinne von „es wie ein Hund machen“, also eine Handlung als verächtlich bezeichnend, hebt den Begriff des Faulen, Gefräßigen, des im Schmutz Wühlens, des Schimpfens in Anlehnung an das Kläffen hervor (74).

Das hohe Alter und die feste Verankerung des Hundes in den altamerikanischen Hochkulturen wird durch seine Beziehungen zur Religion unterstrichen. Denn er war mit der Welt der Dämonen und Götter eng verflochten.

In Schöpfungsmythen tritt er als mehr oder weniger aktiver Teilhaber am Geschehen auf. Ihm wurde der Vorzug zuteil, in die Kalendersysteme meso-amerikanischer Stämme Aufnahme zu finden. Häufig erscheint er seinem Wesen gemäß als Begleiter und Diener bestimmter Gottheiten, zugleich als Vermittler zwischen Menschen und Göttern fungierend. Schließlich war er mit zauberischen Kräften ausgestattet, derer sich die Menschen bedienten, eine so gut wie ubiquitäre Erscheinung, die zeitlich in den fernen Tiefen der geistigen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner belebten Umwelt wurzelte.

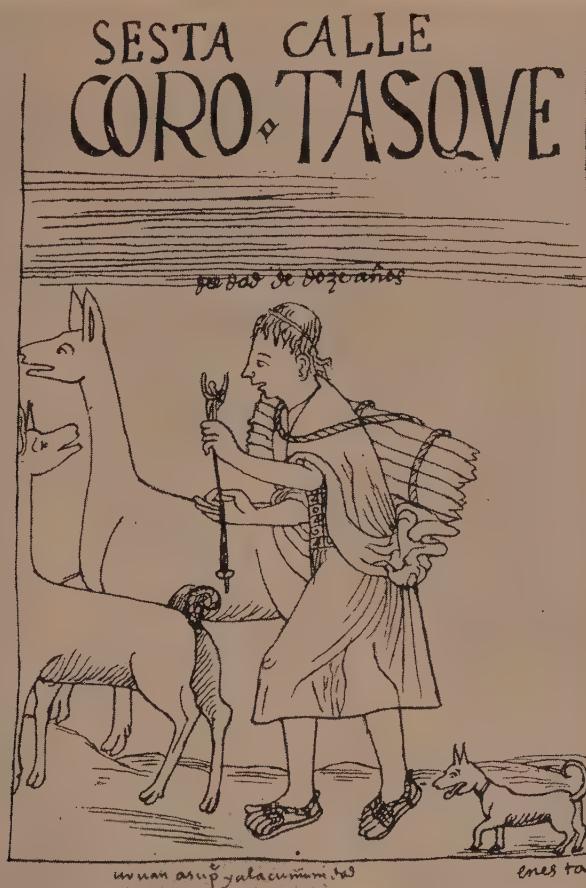


Abb. 5. Quechua-Indianerin, unterwegs mit Lamas und von einem Hund begleitet.

Nach: Guaman Poma de Ayala (Ausg. Paris 1936, p. 225).

Abweichend von den nördlichen, tritt der Hund in der Geisteswelt der südlichen Hochkulturen in den Hintergrund, analog der materiellen Kultur. Aber archäologische Indizien lassen den Schluß zu, daß der Hund wenigstens im Totenkult von Stämmen des südlichen Mittelamerika und in Peru eine anerkannte Stellung auch im religiösen Leben erlangt hatte.

Über die Rangstufen des Hundes in der Götterwelt der Nahua in Mexico und der nördlichen Maya hat E. Seler umfassende, vorwiegend auf bilder- und inschriftliches Material aufgebaute Forschungen unternommen, auf die an dieser Stelle verwiesen sei (75). Jedoch blieb eine durch Material- und Quellenmangel

hervorgerufene Lücke für die übrigen hochkulturellen Stämme Mexicos bestehen, unter denen etwa die Tarasca, die alten Bewohner von Colima und Nayarit, die Tzapoteken sicher dem Hund einen Platz in ihren religiösen Vorstellungen eingeräumt hatten (76). Darüber hinaus fehlt uns die entsprechende Kenntnis, in zeitlichem Rückblick, für die voraztekischen Kulturen im mexikanischen Hochlande (Tolteken, Träger der Teotihuacan-Kultur), abseits davon für jene in den Golftiefländern (Olmecha, Totonaca). Der in diese Gebiete eingesickerte Einfluß der Hochland-Nahua erschwert die ethnische Zuweisung bestimmter



Abb. 6. Spanischer Jäger in Perú mit Jagdhunden.

Nach: Guaman Poma de Ayala (Ausg. Paris 1936, p. 850).

Teile des Kulturinventars, in unserem Fall für den Hund, insofern als sich die Frage stellen läßt, ob er schon zum älteren Kultursubstrat gehörte oder erst durch die Nahua in jüngerer Zeit dort eingeführt wurde.

Unsere Kenntnisse über den Hund im Glauben der mesoamerikanischen Stämme stützen sich demnach auf die aus dem 16. Jahrhundert überlieferten Angaben, und zwar solche, die sich noch direkt auf eine indianische Überlieferung berufen konnten, und andere, die unter dem Mantel christlicher Glaubenslehre die Überreste einer „kontaktmetamorph“ beeinflußten indianischen Gedankenwelt durchschimmern lassen. Diese Gruppe von Hinweisen und An-

deutungen greift in der mexikanischen Folklore bis in die Gegenwart aus, in der mittelamerikanischen, soweit wir heute darüber unterrichtet sind, mit einer Ausnahme in Nicaragua, anscheinend nicht. Liegt es daran, daß der Hund in der Folklore der Mayastämme des nördlichen Mittelamerika tatsächlich keinen Platz erhalten hat, weil er in der Religion der Hochlandstämme von jeher hinter anderen Tieren zurücktreten mußte, oder weil der Glaubenseifer der Missionare ihn völlig aus der Erinnerung der Indianer getilgt hatte? Versagt die Folklore des südlichen Mittelamerika, weil dort die indianische Bevölkerung bis auf spärliche Reste seit längerer Zeit verschwunden ist und sie durch den Ablauf der Kolonialgeschichte sowie die politische Entwicklung der Republiken im 19. und 20. Jahrhundert besonders nachhaltig europäisiert bzw. ladinisiert worden ist? Diese Fragen lassen sich nicht eindeutig beantworten.

Doch bleiben wir im Kreis des uns überblickbaren Horizontes und wenden wir uns in räumlicher Abstufung von Norden nach Süden den alten Kulturvölkern und ihren Nachkommen zu.

Für mexikanische Begriffe ergaben sich Beziehungen des Hundes zu Gottheiten des Feuers, Regens und Todes. Wie der Mensch das wärmende Lagerfeuer bei der Unrast der Wildbeuterstufe und die anheimelnde Herdstelle in den Bauernsiedlungen bei seßhafter Lebensweise als Stätte der Zuflucht und des Geborgenseins schätzte, so suchte auch der domestizierte Hund diese Wärmequelle auf. Und wenn das Feuer in den Glaubensvorstellungen aller Völker von jeher einen bevorzugten Platz einnimmt, so ist es denkbar, daß der zum wärmenden Feuer strebende Vierbeiner und vertraute Hausgenosse mit den Feueraffen und -göttern in Beziehung gebracht worden ist. In der Götterwelt der mexikanischen Kulturvölker hatte er den altüberkommenen Rang eines dienenden Begleiters des Feuergottes und der Feuergöttin behalten, ohne daß seine Leistungen für diese göttlichen Herren genauer umrissen sind. Immerhin wurde der Hund so eng mit dem Feuergott, dem Prototyp des Greisenalters, identifiziert, daß einer der Namen dieses Gottes in Anlehnung an die Namenswahl nach einem Kalendertage „Drei Hund“ (yei itzcuintli) lautete und dieser zugleich zum Festtag des Feuergottes geworden war (77). Eine Parallele dazu bietet, wie Seler nachwies, das Tageszeichen „Drei Oc“ (oxil oc) der Yucatán-Maya, das in Beziehung zu dem „Alten Gott“, dem Itzamná, stand (78). Seler hat die Verbindung des Hundes zum Feuer in der Ideenassoziation der „Schärfe“ der Eckzähne und der Bißwut mit den züngelnden, fressenden Flammen des Feuers zu finden geglaubt (79). Demgegenüber fällt auf, daß Bißwütigkeit und Schärfe als Charaktereigenschaften der mexikanischen Hunde weder in den indianischen Beschreibungen noch im aztekischen Sprachschatz hervorgehoben wurden.

Die Stellung des Hundes als Diener des Feuergottes erweiterte sich durch seine dienende Tätigkeit für den Gott des himmlischen Feuers, des Herrn von Blitz und Donner, also des Regengottes Tlaloc. Der Hund war der Träger der Blitze, die auf die Erdoberfläche niederzucken. Sein göttlicher Herr schleudert ihn auf die Erde nieder, eine Vorstellung, die sich bei den Mayastämmen der jüngeren Zeit in den bildlichen Darstellungen der Dresdener Mayahandschrift wiederfindet, was Seler ausführlich behandelt hat (80). Durch seinen Herrn Tlaloc fand er auch Aufnahme in den Vorstellungskreis der segenspendenden Fruchtbarkeit, wozu ihn vielleicht seine sexuellen Eigenschaften und starke Fortpflanzung prädestinierten.

Die dritte Aufgabe des Hundes im Glauben der Mexikaner war die eines treuen, dienenden Begleiters und Führers bestimmter Gottheiten und der Menschen überhaupt auf den Wegen in die Unterwelt und den Pfaden durch das Reich der Toten. Seler erklärt diese Funktion aus der Gedankenverbindung des Hundes mit dem Blitz. Hierdurch sei der Hund analog dem die Erde spaltenden

Blitz zum Öffner des Weges in die Unterwelt geworden, woraus sich seine Eigenschaft als Wegführer ins Reich der Toten ergeben habe.

So ist der Hund in Gestalt des hundsköpfigen Gottes Xolotl der Führer der Sonne, wenn sie am Westhorizont ins Reich der Toten hinabwandert, und begleitet sie auf der Nachtwanderung durch die Unterwelt. Viel wichtiger für die Menschen aber ist die gleiche Dienstleistung bei Todesfällen. Denn um ohne Fährnisse ins Reich des Todesgottes zu gelangen, braucht die Seele einen Hund, der sie über den in neun Betten oder Windungen dahinströmenden Unterweltssfluß hinüberlotst. Daß gerade diese Beziehung zum Totenreich sowohl ein hohes Alter in der mexikanischen Religion als auch eine besondere Wichtigkeit besessen haben muß, ergibt sich daraus, daß der Hund zum Träger des zehnten der zwanzig Tageszeichen des Kalenders, das von Todesgottheiten beherrscht wurde, auserwählt worden war. Es wurde durch einen Hundekopf symbolisiert.

Ist die überirdische Rolle des Hundes in seinen Beziehungen zu den Gottheiten des Feuers, Todes und fruchtbarkeitspendenden Regens eine dienende, entsprechend seiner irdischen im Verhältnis zu seinem Herrn, so erscheint er in Schöpfungsmythen als selbständige handelnde, aktiver Dämon, allerdings, soweit mir bekannt, im mexikanischen Bereich nur unter den alten Bewohnern von Colima, und zwar in Verbindung mit dem Sintflutmythos, wie er sich sonst im Mythenschatz nordamerikanischer Stämme findet. Diese bisher kaum beachtete Überlieferung ist in einem Bericht des Juan Suárez de Cepeda vom 1. Oktober 1581 enthalten, der den Titel trägt: „Relación de los indios colimas de la Nueva España“, und folgendes besagt:

Diese Stämme hätten Kenntnis von der Sintflut besessen. In ihrem Gebiet habe ein hoher Berg namens „Aca“ gelegen, an dem die die Erdoberfläche überströmende Flut emporgestiegen sei. Dorthin strebten, der Fährte eines großen Hundes folgend, die flüchtenden Menschen. Der Hund schlug eine Trommel, bei deren Klang das Wasser in tanzenden Bewegungen anschwoll. Als die Menschen sich der drohenden Gefahr bewußt geworden waren, eilten sie zu diesem Berge, um auf seinem Gipfel Schutz vor dem Ertrinken zu suchen. Aber die meisten kamen vor Hunger beim Abwarten des Rückganges der Flut um. Von den Überlebenden stammte die heutige Menschheit ab. Danach verschwand der große Hund in einem ausgedehnten See, in dem er heute noch haust. Zu ihm wandern die Seelen der Toten, um ihn zu besuchen, ehe sie ihren Wohnsitz auf einem schneebedeckten Gebirge aufschlagen, wo sie die nachkommenden Seelen erwarten (81). Fällt in diesem Mythos die Beziehung des Hundes zur Sintflutsage auf, so erinnert seine Tätigkeit als Trommelschläger, der das Wasser tanzen läßt, so sehr an den trommelschlagenden Coyote in der Gestalt des Gottes Ueuecoyotl in der aztekischen Religion, daß dieser Zug ebenso wie seine Beziehung zu den Totenseelen in den bekannten Mythenkomplex der mexikanischen Stämme einbezogen werden kann. An Stelle des Unterweltflusses und des Übersetzens über ihn tritt bei den Colima-Stämmen der große See, nur daß ihr Totenreich nicht im Erdinnern, sondern auf Berghöhen liegt. Bei diesem Hundedämon fließen also zwei Tiergestalten zusammen: der Coyote als Dämon der Tänze und der Musik und der Hund als Dämon des Totenreiches und des die Sintflut herbeizaubernden Wesens. Die alte Verbindung des Hundes zur Flutsage hat sich übrigens über die Zeiten hinweg noch bei den rezenten Cora-Indianern in Nayarit erhalten, in deren entsprechenden Mythen eine Hündin auftritt (82).

Einmal erscheint der Hund auch in einer Herkunfts- und Wandersage, die den Einzug toltekischer Wanderer aus ihrer im Osten gelegenen Urheimat nach Michoacan behandelt. Es ist die bekannte Darstellung im Lienzo de Jucutácato, die zwei Hunde, allerdings bereits spanischer Rasse, zeigt. Seler erklärte sie, deren einer einen Menschen als Reiter trägt, als Totenbegleiter (83). Hervorzu-

heben ist, daß der oder die indianischen Zeichner des Bildstreifens den Hund schon den toltekischen Frühwanderern beigeleiteten.

Schließlich begegnet der Hund in einem Verwandlungsmythos, dessen zentrale Figur der Gott Tezcatlipoca ist. Dieser verwandelt nämlich am Ende der vierten Weltperiode das überlebende Menschenpaar in Hunde, wobei er ihnen die Köpfe am Unterkörper ansetzt. Dadurch werden sie, wie Seler hervorgehoben hat, zu kopfüber herabstürzenden dämonischen Wesen aus der Gruppe der Tzontemoc, der Dunkelheitsgespenster, vielleicht darüber hinaus zu Blitztieren (84).

Als kultisch verehrtes Wesen tritt der Hund in Mesoamerika, wenn wir von seiner vergöttlichten Gestalt als hundsköpfiger Xolotl, eine besonders komplexe Göttergestalt, absehen, nur wenig in Erscheinung. Da sich Seler über den Xolotl mehrfach geäußert hat, erübrigt es sich, hierauf nochmals einzugehen (85). Wichtiger ist hier für uns die rituelle Verwendung des Tieres in Form symbolischen Schmuckes und des Opfers.

Als Schmucksymbol finden wir eine aus blaubemaltem, nach Sahagún auch mit Blumenmustern verziertem Papier geschnittene Figur eines Hündchens, das unter dem Namen „Xolocozcatl“ beim Fest des Feuergottes dem Mumienballen eines Toten umgehängt wurde, und den die Seele in die Unterwelt begleitenden kleinen Vierbeiner in effigie darstellen sollte (86). Hierüber mögen die Ausführungen von Seler eingesehen werden (87). Und bei einem Feuerkult trugen Priester blau angemalte Hunde in den Armen, wie es im Codex Borbonicus abgebildet ist (88).

Hundeopfer an nicht näher bekannte Gottheiten sind von den Tzapoteken überliefert worden. Zusammen mit Truthähnern wurden sie von den Bewohnern des Dorfes Itztepexic (= Ixtépec ?) zur Erntezeit vor einem großen schwarzen Obsidianidol auf Berggipfeln und Stufenplattformen dargebracht (89).

Die Mixteca in Mitlantongo opferten Hunde zusammen mit Hirschen, Wachteln und Wildtauben; in Tilantongo und Tamazola brachten sie Hunde gewissen Idolen dar, und von den Tzapoteca werden Hundeopfer in den Dörfern Tetepac, Chichicapa, Miahuatlan, Coatlan, hier zu Ehren männlicher Gottheiten, ferner in Tlacolula, Mitla, Talitzaca, Cuicatlán und Guaxilotitlan vollzogen. Ebenso war das Hundeopfer unter den Cuicateca von Papalotipac und Tepeucila und bei den Chinanteca von Ucila üblich, während die Mixe in Texupa diese Tiere ihren Windgöttern Yaguinzi und Yanacuu darbrachten (90).

Viel häufiger begegnet der Hund als Opfertier bei Totenkulten, seltener bei Fruchtbarkeitsriten. Als Beispiel für den letzten Fall liegt aus dem Gebiet der Tlaxcalteca das Hundeopfer für den Regengott Tlaloc vor, das bei anhaltender Dürre den Gott zur Spende der ersehnten Feuchtigkeit für die Felder veranlassen sollte. Es wurde diesem Gott nicht selbst, sondern dem Xolotl dargebracht, und zwar in seiner Funktion als hundsgestalteter Blitzträger und als solcher Diener seines Herrn. Da nach längeren Trockenperioden die ersten Regen in Form von heftigen, mit starken elektrischen Entladungen verbundenen Platzregen (aguaceros) niederzugehen pflegen, ist das Opfer an den Blitzdämon durchaus verständlich. Man zog in einer langen Prozession mit zahlreichen ausgeputzten Nackthunden, den Xoloitzcuintli, die auf Tragbahnen getragen wurden, zum Tempel des Xolotl, zum „Xoloteupan“ (oder Xoloteapan). Dort wurden ihnen analog den Menschenopfern die Herzen herausgerissen und dem Regengott dargeboten. Beim Opfer wurden sie auf die rechte Seite gelegt, um die linke zur Entfernung des Herzens öffnen zu können. Die auf diese Weise getöteten Tiere wurden nachher verspeist. Angeblich soll dieses Hunde-Fruchtbarkeitsopfer noch in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts bestanden haben (91).

Die Vorstellung vom Hund als einem wegekundigen Führer nach der Unterwelt ist in Zentral- und Südmexico weit verbreitet gewesen. Sie wirkte

sich auf das Bestattungsritual aus und hatte zu gleichen Praktiken des Hundeopfers zugunsten des Toten Anlaß gegeben. Es sei hier erinnert an den Glauben der Nahua-Stämme, daß die Seelen der Toten vor der Ankunft an ihrem endgültigen Aufenthaltsplatz im Unterweltreich der Todesgottheiten eine vierjährige Wanderung zurücklegen mußten. Mancherlei Hindernisse waren zu überwinden, ehe die Seele ihren Ruheort erreichte. Das letzte bildete der mächtige, in neun Betten dahinströmende Unterweltfluß. Nur dann vermochte ihn die Seele zu überwinden, wenn sie der Hund, der seinen Herrn im Leben begleitet hatte, übersetzte. Der aztekische Text Sahagúns weiß darüber folgendes zu berichten: „Und nachdem vier Jahre zu Ende sind, kommt der Tote in die neunfache (die tiefste) Unterwelt. Dort ist ein breites Wasser, dort sind Hunde die Fährleute. Sie sagen, wenn einer kommt, so schaut der Hund nach ihm aus, und wenn er seinen Herrn erkannt hat, so stürzt er sich ins Wasser, um seinen Herrn überzusetzen. Deswegen züchten die Eingeborenen sehr viel die Hunde. Und man sagt, der weiße Hund und der schwarze können nicht nach dem Totenlande übersetzen, man sagt, der weiße spricht: ‚Ich habe mich eben gewaschen‘, und der schwarze sagt: ‚Ich habe mich eben schwarz geschminkt‘, nur er allein, der gelbe, kann über den Fluß setzen“ (92). Auf Grund dieser Vorstellungen, die ein schönes Licht auf das gegenseitige Treueverhältnis zwischen Mensch und Hund werfen, wurde der Leiche bei der Bestattung stets ein rötlichgelber Hund mitgegeben, vielleicht künstlich so gefärbt, den man mit einem Pfeilschuß durch den Hals tötete und opferte. Das Erschießen von Menschen und Tieren mit Pfeilen zu Opferzwecken ist eine Eigentümlichkeit im Ritual der Nahua gewesen.

Zieht man bildliche Darstellungen des mit dem Totenkult in Verbindung stehenden Hundes zu Rate, so heben sich zwei Merkmale ab, das helle, schwarzgefleckte Fell und die gestutzten, manchmal mit einem gelben Wundrand versehenen Ohren (93). Das gleiche zeigen die Hundefiguren in den Mayahandschriften, die außerdem als hieroglyphische Hauptzeichen einen Skeletthorax mit Becken begleiten, wie er übrigens ebenso bei den Truthahnbildern erscheint (94). Da der Truthahn in den Mayahandschriften oft als Opfertier abgebildet ist, könnte das Todessymbol bei dem Vogel wie beim Hunde auf beider Verwendung beim Totenkult wie bei mexikanischen Stämmen hinweisen. Auch das schwarzgefleckte Fell deutet auf den mit dem Totenkult verbundenen Hund, zumal in den Mayahandschriften Todesgottheiten ebenfalls mit dunklen Flecken, Totenflecken, auf dem Körper gezeichnet sind.

Die Mitbestattung von Hunden ist auch bei anderen mexikanischen und mittelamerikanischen Stämmen üblich gewesen, wie archäologische Grabungen im Hochbecken von Mexico, im tzapotekisch-mixtekischen Gebiet von Oaxaca, wie es ferner die tönernen Figuren des Xoloitzcuintli der alten Bevölkerung von Colima und Funde aus dem Hochland von Guatemala erwiesen haben. Unter den Beigaben eines Grabes, das Noguera in dem der Hauptpyramide von Cholula vorgelagerten Bautenkomplex freilegte, fanden sich Knochenreste eines Hundes. Wie schon Saville in wahrscheinlich mixtekischen Gräbern bei Xoxo, südlich der Stadt Oaxaca, mitbestattete Hunde nachgewiesen hatte, fand Caso diese Sitte bei seinen Ausgrabungen tzapotekischer Gräber im Hochbecken von Oaxaca bestätigt, darüber hinaus für Adler und Jaguare (95). Trotz der Christianisierung hielten die Indianer in Oaxaca am Hundeopfer für die Toten fest. Gonçalo de Balsalobre haben wir eine wichtige Beschreibung einer solchen Opferhandlung aus den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts zu verdanken. Die Stelle lautet in Übersetzung folgendermaßen:

„Und sie beschaffen in gleicher Weise kleine Hunde, Truthühner und Truthühnchen sowie Kopalharz für die Opferhandlung, die am Ende des letzten Fastentages stattfinden muß. Wenn er herangekommen ist und die vierundzwanzig Stunden abgelaufen sind, kommt der Beschwörer („Letrado“) zum Haus des Verstorbenen. Er nimmt eine oder zwei Personen aus den nächsten

Verwandten des Toten sowie die großen oder kleinen Truthühner, die Hündchen, Kopal und glühende Holzkohle mit und verläßt die Ansiedlung. Sobald er an dem ihm geeignet erscheinenden Platz eingetroffen ist, gräbt er eine, zwei oder drei $\frac{1}{3}$ Vara (etwa 28 cm) tiefe Gruben, eine hinter der anderen. Den Kopal zerbricht er in Stücke und wirft dreizehn in jede Grube als Beweis seiner Ehrerbietung vor seinen dreizehn Göttern. Dann beauftragt er einen der Begleiter oder Gehilfen, dem großen oder kleinen Truthuhn oder dem Hündchen den Kopf abzudrehen und den Kopal mit dem Blut des Tieres zu benetzen, den Rest aber in die Grube rinnen zu lassen, desgleichen in die anderen Gruben. Wenn schließlich dieses Opfer beendet werden muß, legt er am Rand jeder Grube ein Stück Kopal ohne Blut hin und befiehlt, den Kopal anzuzünden. Ist er verbrannt, wirft er das Hündchen oder Truthühnchen hinein — handelt es sich um ein großes Truthuhn, läßt er es zum Hause des Verstorbenen bringen, damit es nach Zubereitung alle Fastenden der Trauerversammlung verspeisen — und läßt die Grube mit Erde zuschütten. Dabei spricht er folgende oder ähnliche Worte, die darauf Bezug nehmen: »Dieses Opfer bringe ich für diesen Verstorbenen dem Gott dar, nämlich dem ‚Gott der Unterwelt‘ und der ‚Göttin, seinem Weibe‘ und diesem und jenem Gott, einmal, zweimal, dreimal und viermal, wie es das Los angeigte, damit es den Krankheiten und Todesfällen den Weg versperren möge, auf daß sie nicht diesen Platz verlassen und nicht ins Haus der Verwandten des Toten gelangen.« Damit endet diese Opferhandlung und das Fasten, und alle kehren zum Hause des Verstorbenen zum Leichenschmaus zurück.

Hund und Truthuhn erscheinen in dieser interessanten Schilderung als Opfer an die Todesgötter in der Unterwelt wie in heidnischer Zeit, zugleich sollen sie als Abwehrzauber gegen Krankheiten und Tod im Kreise der Hinterbliebenen dienen. Die rituelle Handlung des Köpfens der Opfertiere, des Verbrennens von Kopal und Benetzens mit dem Blut hat sich bis in die Gegenwart in der Brujería der Maya-Indianer des Hochlandes von Guatemala erhalten, nur noch erweitert durch das Versprengen von Branntwein, der vielleicht heute das Blut ersetzen mag. An einer anderen Stelle seines Berichtes erwähnt Balsalobre das Opfern von kleinen Hunden und Truthühnern zur Abwehr eines bösen Verlaufes von Schwangerschaft und Geburt unter den Zapoteken (96).

Bis in die heutige Zeit ist unter der indianischen Bevölkerung in verschiedenen Gegenden Mexicos der Glaube an mysteriöse Beziehungen des Hundes zum Leben im Jenseits erhalten. Besonders hartnäckig hat sich unter dem Mantel des Christentums die alte Funktion des Tieres als Begleiter in die Welt der Toten festgesetzt. Wenn der Hund aber in heidnischer Vergangenheit die Seele über den „Chicunauhapan“, den neunfachen Strom des Totenreiches, brachte, so ist an dessen Stelle als christlicher Ersatz der „Jordan“ getreten. So übernehmen für die Indianer in Chapala im Staat Jalisco beim Tod schwarze Hunde, weiße dagegen für die nichtindianischen Bewohner den Fährdienst. Wie Elsie C. Parsons beobachtet hat, wurden bei dieser Stadt kleine Hundefiguren, die auf dem Rücken ein Körbchen trugen und im Maul ein Klümpchen Nahrung stecken hatten, in den Chapala-See geworfen (97). Die Einwohner des Dorfes Atoyac im Staat Jalisco vernehmen das Heulen eines Hundes im Hause als Zeichen für den nahen Tod eines Insassen. Stirbt er, so setzt der Hund den Toten über einen Fluß, in dem dieser sich wäscht, ehe er vor das Antlitz Gottes tritt. Der Fluß heißt Jordan, soll aber vor nicht langer Zeit noch einen Namen der einheimischen Indianersprache besessen haben. Die Passage des Flusses geschieht unmittelbar vor dem eigentlichen Tode, wenn der Sterbende zu schlummern scheint, also im Koma liegt (98).

In Tizapan bei Tlaxcala übernimmt ebenfalls nur ein Hund schwarzer oder dunkelgelber Farbe den Totendienst über den Jordan, weil ein weißer sich schmutzig machen würde, genau wie es einst Sahagún von seinen aztekischen

Gewärsleuten erfuhr. Am Ufer des Jordans angelangt, müssen die Seelen abwarten, ob sie ein Hund übersetzen will. Ist der Tote im Leben zu seinem Hund unfreundlich gewesen, wird ihm die Passage verweigert. Infolgedessen behandelt man die Hunde gut und legt sogar dem Toten eine Münze in den Mund oder die Hand, damit er sie dem Hunde gibt, um ihn dienstwillig zu machen (99). Bei den Mazateca im Staat Oaxaca können auch nur schwarze Hunde den Fährdienst versehen, und zwar hält sich die Seele beim Übersetzen am Schwanz des Tieres fest (100). Bei den Zapotecas in der Gegend von Mitla fand Parsons ähnliche Vorstellungen. Denn auch diese Indianer glauben, daß die Toten über einen breiten Strom setzen müssen, an dessen Ufer weiße und schwarze Hunde warten. Jene bringen nur feine Leute hinüber, weil ein Indianer ihr schönes Fell beschmutzen würde. So nimmt sich denn seiner ein schwarzer Hund an, falls er zu Lebzeiten des Toten gut behandelt worden ist und stets genügend zu fressen bekommen hat (101). Bei den Mixe in Tuxtepec wandern die Toten drei Jahre gen Osten, bis sie an einen See gelangen, über den sie ein schwarzer Hund bringt. Ein weißer wird das niemals tun. So behandeln auch diese Indianer ihre Hunde gut; nie schlagen sie schwarze und sehen es ihnen nach, wenn sie einmal heimlich Futter stehlen (102). Die schon von Parsons gestellte Frage, die sich bei der Rolle des Fährmannes für den Hund ergibt, ob es sich nämlich um eine, wie diese Forscherin meinte, aztekische oder, wie es angängiger erscheint, Nahuatl-Übertragung auf andere Stämme handelt, wird sich kaum eindeutig entscheiden lassen. Von der Hand zu weisen ist sie nicht, weil toltekische und aztekische Enklaven in allen angeführten Stammesgebieten in vorspanischer Zeit vorhanden waren (103). Ob andere, nicht mit dem Totenkult zusammenhängende Riten den Hund als Tier der Feuer- und Fruchtbarkeitsgottheiten berücksichtigten, bleibt wegen der spärlichen, oberflächlichen Nachrichten bis auf die eine Ausnahme bei den Mixe von Texupa unsicher (s. S. 27). Wenn bei ihnen ausdrücklich auf Kulte für Windgötter, also auf Fruchtbarkeitskulte, hingewiesen wird, so mag sich als ihr Relikt ein Brauch bei den heutigen Nachkommen dieses Stammes erhalten haben, männliche Welpen auf einsamen Berggipfeln zu opfern (104).

In der alten Heilkunde der Indianer scheint der Hund als Überträger des Krankheitsstoffes vom Kranken auf andere Personen benutzt worden zu sein. Denn bei Erkrankung an heftigem Fieber stellte man, wie Torquemada überliefert hat, einen kleinen Hund aus Maisteig her, um diese Figur in der Morgenfrühe außerhalb des Hauses auf ein Agavenblatt zu legen. Dem zuerst des Weges kommenden Wanderer sollte sich die Krankheit an die Fersen heften und auf diese Weise entfernt werden (105).

Über Tabasco, wo der Hund in Gestalt des Xoloitzcuintli als Speisetier bei zeremoniellen Anlässen verwendet wurde, läßt er sich zu den Yucatán-Maya verfolgen (106). Er hat in der jüngeren Periode der Mayakultur mit ihrer Durchsetzung mexikanischer Kulturelemente im religiösen Leben eine wichtige Rolle gespielt. Denn er erscheint im Ritual von Fruchtbarkeitskulten und bei Zeremonien, die den Kriegerstand betrafen. In beiden Fällen ist er Opfertier, das bisweilen mit dem Truthuhn gekoppelt ist. Als Gabe an den Maisgott wurde er zu Beginn der Kan-Jahre als Ersatz für Menschenopfer dargebracht und als Bringer des Maises angesehen (107). Man benutzte ihn bei den Feiern am Beginn der Muluc-Jahre in Verbindung mit dem Kult des Yax Coakan Mut, einer Vogelgottheit, die in Beziehung zum alten Himmelsgott Itzamná stand. In diesem Fall mußten alte Frauen mit tönernen Hundefiguren in den Händen Tänze aufführen, Figuren, die auf dem Rücken kleine Schalen mit Mais oder Maismehl trugen. Danach wurde dem Gott eine noch nicht gedeckte Hündin mit schwarzem Rückenfell geopfert (108). Ähnliche Hundefiguren aus Ton fand Tozzer noch bei den Lacandones in Chiapas im Gebrauch (109), und eine interessante Parallelform aus der Gegenwart stellt die rezente

kleine Tonfigur eines Pferdes dar, die auf dem Rücken ebenfalls eine Schale trägt. Sie wurde von Henri Lehmann in Colotenango, einem Dorf der Mam-Indianer in Westguatemala, 1954 erworben und befindet sich jetzt im Musée de l'Homme zu Paris (Abb. 7).

Hunde als Fruchtbarkeitsopfer, und zwar als Bitte um Regen, erwähnt Landa, eine Parallel zu gleichen Opfern im Kult des Xolotl-Tlaloc bei den Tlaxcalteca (110). Vielleicht gehörte das Opfern von Hunden in den heiligen Cenote von Chichen Itzá in den gleichen Rahmen (111). Ebenfalls um Fruchtbarkeitsopfer handelte es sich, wenn die Kakaopflanzer im Uinal Muan Hunde darbrachten (112).



Abb. 7. Moderne Tonfigur eines Pferdes mit Schale auf dem Rücken (Zigarettenanzünder mit Aschenablage). In der Form eine Parallel zu vorspanischen Opferfiguren der Yucatán-Maya.

Colotenango, Dept. Huehuetenango, Guatemala.
Musée de l'Homme, Paris (53. 96. 144), Henri Lehmann coll.

Die zweite Form des Hundeopfers in Yucatán erfolgte bei Zeremonien, die sich auf den Kriegerstand bezogen und die ihre Herkunft aus dem Nahaugebiet Mexicos nicht verleugnen können. Denn hier finden wir das Erschießen des Hundes mit Pfeilen, Herausreißen des Herzens und Verspeisung des Tieres, nachdem das Herz verbrannt und mit dem Blut die Idole bestrichen worden waren (113). Der auf diese Weise getötete Hund sollte das Menschenopfer vertreten, wie es beim Kriegerfest im Uinal „Pax“ geübt wurde (114). Das Hundeopfern erhielt sich neben dem von Hirschen und Schweinen noch bis in die Kolonialzeit (115). Auffällig ist, daß bei der Übertragung der kultischen Funktionen des Hundes keinerlei Angaben über seine Beziehungen zum Totenkult bei den Maya vorliegen, die doch in Mexico so stark in den Vordergrund treten.

Über die Stellung des Hundes im religiösen Leben der Hochland-Maya besitzen wir so gut wie keine Nachrichten. Daß Hundeopfer nicht unbekannt waren, lehren zwei Beispiele, die zeitlich mit dem Zug des Pedro de Alvarado nach Guatemala zusammenhängen. In beiden Fällen handelte es sich um Zeremonien, die entweder eine Kriegserklärung an die Spanier oder einen Bannzauber gegen die vorrückende Truppe bezoeken sollten. Auf dem Vormarsch von der Küste bei Mazatenango zum Hochland von Quezaltenango entdeckten die Spanier auf einem Opferplatz an einem Felsabhang eine Indianerin und einen Hund, die geopfert waren, was der indianische Dolmetscher als eine Kriegserklärung der Quiché-Indianer erklärte. Der andere Fall ereignete sich, als die feindlichen Indianer des Dorfes Pazaco im Küstenvorland von Südostguatemala, also wohl Xincá, beim Einrücken der Spanier in ihr Dorf einen frischgeopferten Hund vierteilten, was als Kriegsopfer galt (116). Die gleiche Art des Hundeopfers als Kriegsvorbereitung ist von den Indianern in Honduras (Lenca?) und Nicaragua überliefert, freilich ohne Angabe, um welche Stämme es sich dabei gehandelt hat (117). Fraglich bleibt, ob wir die von Fuentes y Guzmán berichtete Sitte des Mitbestattens von Tepescuintes (Aguties) bei den Hochland-Maya als einen späteren, kolonialspanischen Ersatz für den heidnischen Hundebegleiter des Toten anzusehen haben (118). Das nächtliche Scharren eines Hundes im Hause wurde wie der Schrei einer Eule als böses Omen gedeutet, das den Tod eines Hausinsassen anzeigen (119). Bei einem so weltweit verbreiteten Glauben muß es dahingestellt bleiben, ob dieses Beispiel von den Hochland-Maya auf heidnische Vorstellungen aus vorkolumbischer Zeit oder erst auf spanischen Einfluß zurückzuführen ist, was ebenso für die Sitte zutrifft, Hunde bei Mondfinsternissen durch Stockschläge zum Heulen zu bringen (120). Alte Vorstellungen, die mit dem Tonalamatl, dem 20tägigen Ritualkalender, zusammenhängen, schimmern noch bei den heutigen Maya-Indianern in Britisch-Honduras durch, wenn sie meinen, daß ein Mädchen möglichst nicht einen am Tage „Oc“ („Hund“) geborenen Mann heiraten sollte, weil er sich wahrscheinlich wie ein Hund oft außerhalb des Hauses herumtreiben würde (121).

Außerhalb des Mayagebietes fehlen in Mittelamerika direkte Nachrichten über die Stellung des Hundes in Religion und Kulthen der indianischen Stämme. Daß er hier und dort eine Rolle gespielt hat, lehrt das schon erwähnte Beispiel eines Kriegzaubers bei Stämmen in Honduras (s. oben) und ein frühkolonialer Hinweis auf den Hund in Verbindung zum Werwolfglauben in Nicaragua, den wir Oviedo y Valdés verdanken. Danach hatten männliche und weibliche Zauberer die Fähigkeit, sich in Hunde und Jaguare zu verwandeln und als solche Menschen bei Nacht zu entführen. Wenn der Chronist die Nahuabezeichnung „texoxe“ für Zauberer anführt, die dem aztekischen „texoxqui“ (hechizero) entspricht, so wird er wohl seine Notiz den Nicaraos zu verdanken gehabt haben (122). Erfahren wir, daß die heutigen Sumu-Miskito-Indianer im östlichen Nicaragua rote Hunde mit ihren Toten bestatten, dann wird es sich um das Durchsickern der altheidnischen Totenbräuche aus der mexikanischen Religion von den Nicaraos oder sogar von den einst an der karibischen Küste ansässigen mexikanischen Kolonisten handeln (123). Ebenso klingt noch die Funktion des Hundes als Totenbegleiter bei den heutigen Rama-Indianern nach, wenn sie sich auf dem mit heißer Asche bestreuten Weg, den die Seelen zu passieren haben, einen großen Hund angebunden vorstellen (124).

Nur indirekte Hinweise auf Beziehungen des Hundes zum Totenkult bei Stämmen des südlichen Mittelamerika liefern archäologische Funde. Handelt es sich um Grabbeigaben in Form von Ton- und Goldfiguren von Tieren, so bleibt deren zoologische Bestimmung als Hunde wegen der stark stilisierenden Kunst jener Bevölkerungen allerdings oft fraglich. Sichere Beweise dagegen sind die zahlreichen Hundezähne als Grabbeigaben im westlichen Panamá

(Coclé), die als zeremonieller Schmuck der Toten mitbestattet wurden (125). Jedoch besitzen wir keine Hinweise auf den Hund als Totenbegleiter aus der historischen Überlieferung. Diese Stellung wie im mesoamerikanischen Kulturgebiet hat er wohl niemals innegehabt. Als negatives Kriterium sind die Vorstellungen von der Unterwelt bei den Guaimí-Indianern im westlichen Panamá zu werten. Von diesem Stamm liegen von der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert die wichtigen Mitteilungen des Missionars Fr. Adrián de Santo Tomás vor, aus denen hervorgeht, daß im Glauben der Guaimí die Seelen auf ihrer Wanderung ins Jenseits drei breite Flüsse passieren mußten. Kein Hund setzt sie dort über, sondern das Gelingen der Passage hängt davon ab, ob die Toten bei der Bestattung in gehöriger Weise bemalt worden sind. War das nicht der Fall, dann mußten die Seelen an den Flüssen so lange wartend umherirren, bis die Seele eines später verschiedenen Verwandten mit der notwendigen Beimalung zum Totenreich wanderte und dann ihre gequälte Vorgängerin mit über die Flüsse nahm (126).

So wenig ein Zweifel an einer religiös-kultischen Bedeutung des Hundes unter den altpyuanischen und darüber hinaus der altandinen Bevölkerung überhaupt besteht, so ist es um so schwieriger, über seine Beziehungen zur Götter- und Dämonenwelt Klarheit zu gewinnen, weil die schriftliche Überlieferung im Gegensatz zu Mesoamerika versagt. Die bedauerliche Lücke wird wohl immer bestehenbleiben. So muß sich die Forschung mit vereinzelten Hinweisen aus der darstellenden Kunst, den zahlreichen, mit den Toten bestatteten, oft mumifizierten Hunden und einem historischen Bericht über göttliche Verehrung des Hundes beim Stamm der Huanca begnügen.

Wenn uns auf zwei Vasengemälden der Chimu in der Münchener Sammlung Hunde mit weißem Fell und schwarzen Flecken einmal in Verbindung mit dem Mondgott, ein anderes Mal mit einem Eulendämon begegnen, so dürfte im letzten Fall der Hund in Beziehung zu einer Opferszene auf einer Stufenpyramide stehen. Mit seinem schwarzgefleckten Fell erinnert er an die mit Totenkulten verbundenen Hunde Mesoamerikas. Im ersten Fall erscheint er als Begleiter des Mondgottes bei einer Spenderzeremonie. Unsicher bleibt, ob es sich hier nicht um einen gefleckten Jaguar handelt, zumal das Gebiß des Tieres eher einen feline Charakter besitzt (127). Die früher erwähnte Tonplastik von Nazca deutet auf einen Opfergang hin, um vielleicht zu Ehren der Toten einen Hund darzubringen (s. S. 16). Daß im andinen Raum die Vorstellung vom Hund als Führer der Seele ins Totenreich nicht fehlte, macht ein Relikt dieses Glaubens unter der heutigen Bevölkerung der Provinz Tucumán in Nordwestargentinien deutlich. Der Hund geleitet die Seele, und zwar geht sie in den Körper eines Hundes ein. Hieraus ist die „El Lavatorio“ genannte Bestattungssitte entstanden. Acht Tage nach dem Tode wird die Wäsche des Verstorbenen, die er im Leben getragen hat, gewaschen und ein kleiner Hund geschlachtet, der mit der Wäsche ins Grab gelegt wird. Oder man hängt vor der Bestattung einen schwarzen Hund an einem Baum auf. Am Morgen des Tages der Beisetzung gibt man dem vor Hunger laut bellenden Tier zu fressen, nimmt es vom Baum herunter und bindet es an einem langen Holzklotz fest. Zugleich werden der Leiche alle Beigaben fortgenommen. Dann defilieren die Teilnehmer der Trauerfeier unter Anführung des überlebenden Ehegatten an dem Hunde vorüber, wobei dieser den Hund bittet, dem Toten im Jenseits ebenso treu zu bleiben wie auf dieser Welt, zugleich aber richtet er im Namen des Hundes an den Toten die Bitte, dem Tier alles Böse zu verzeihen, das es ihm im Leben vielleicht zugefügt hätte. Die übrigen Trauernden unterstützen diese Bitten und tragen dem Hund Grüße an ihre Verwandten im Jenseits auf. Darauf wird der Hund an einen Fluß gebracht, an dessen Ufer eine Grube ausgehoben wird. Man hängt ihn wieder in einen Baum und wäscht die Kleider des

Toten. Schließlich erschlägt man das Tier mit einem Knüppel und bestattet es nebst den Kleidern im Grabe des Toten, worauf das Trauergeschehen zum Hause zurückkehrt (128).

Daß es sich hier um ein Überbleibsel aus alter Zeit handelt, lehrt die Angabe von Calancha über die Vorstellungen des Totenreiches bei den Gebirgsbewohnern Perús. Dort müssen die Seelen auf der Wanderung ins „Land der Stummen“ einen Strom auf einer aus feinen Haaren hergestellten Brücke passieren, was sie nur mit Unterstützung von schwarzen Hunden bewerkstelligen können. Im Glauben der Küstenindianer Perús, in dem die Wanderung der Toten übers Meer zu den vorgelagerten Guanoinseln erfolgt, übernehmen Seehunde den Geleitdienst (129).

Durch die Verbundenheit mit dem Totenreich wird der Hund zum Träger böser Kräfte, der durch sein Heulen Unheil ankündigt. Auf dieser Gedankenverbindung beruhten die von den Inca-Indianern bei Cuzco vollzogenen Riten bei dem im September gefeierten Sitowa-Fest, das Schutz gegen Krankheiten bringen sollte. Als Abwehrmaßnahme trieb man alle mit physischen Mängeln behafteten Personen, Sünder und Hunde aus der Stadt Cuzco hinaus (130).

III.

Der Hund in der Kunst

Seine Stellung in Religion und Kult hat dem Hund Eingang in den Bereich der darstellenden Kunst verschafft, in der Tiere im allgemeinen den Rang hinter anthropomorphen Göttergestalten und monströsen Fabelwesen einnehmen. Vielfach ist die Kunst so sehr stilisiert, daß eine zuverlässige zoologische Bestimmung kaum möglich ist, wenn sie nicht, wie im Fall des Hundes, charakteristische Einzelmerkmale, wie gestutzte Ohren, kurze Läufe an gedrungenem, besonders dickem, rundem Rumpf und nach oben und vorn gebogene Rute, erleichtern. Stilisierung kann dazu führen, daß zwei verschiedene Tierarten miteinander verschmelzen, wie es gelegentlich zwischen Jaguar und Hund geschieht.

Es kann an dieser Stelle nicht in eine erschöpfende Betrachtung der künstlerischen Darstellungen des Hundes bei den altamerikanischen Kulturvölkern eingetreten werden, weil sie ein umfassendes Studium des reichen Materials in Museen, Privatsammlungen und im Schrifttum verstreuter Abbildungen voraussetzt. So seien hier nur zur Abrundung unserer Ausführungen einige Bemerkungen angefügt, die Anlaß geben mögen, sich in Zukunft einmal speziell mit diesem Thema zu befassen.

Wir begegnen dem Hund in der Holz-, Stein- und Tonplastik, in Vasenmalereien und bildlichen Wiedergaben in Bilderhandschriften, als figürlichem Dekor von Tonflöten, in Papierfiguren, aber nur sehr selten in Edelmetallarbeiten. Eine besondere Gruppe bilden Schmuckzierate, für die Hundezähne verarbeitet worden sind. Die Verbreitung der künstlerischen Darstellungen weist zwei Dicthezentren auf, in Mesoamerika und Perú, was dem Hervortreten des Hundes im täglichen und religiösen Leben jener beiden Bevölkerungen entspricht. So wird die Lücke in den sonst so reichen Kunstprovinzen von Colombia und Ecuador mit ihren Ausstrahlungen nach dem südlichen Mittelamerika verständlich. Gerade in diesen Gebieten ist die Kunst weitgehend stilisiert, was bei naturalistischen Ausdeutungen nicht immer genügend berücksichtigt worden ist. So veröffentlichte einst Vicente Restrepo ein aus dem Chibchagebiet stammendes Tongefäß in Gestalt eines Tieres mit stilisiertem Kopf und nach oben und leicht nach vorn gebogenem Schwanz sowie einem Fell, das mit schwarzen Mäandern auf weißem Grunde bemalt war. Der in der Archäologie seiner Heimat gut bewanderte Forscher deutete das Tier als den „stummen Hund“ der spanischen Quellen, die ihn aber nicht aus dem kolum-

bianischen Hochland belegen, so daß eine solche Deutung fraglich bleiben muß (131). Ebenso unsicher ist die Bestimmung als Hund bei der kleinen Goldfigur aus dem südlichen Costa Rica, die sich im Besitz des Hamburgischen Museums für Völkerkunde befindet (Abb. 8). Kurze Läufe am langgestreckten Körper und der freilich extrem nach vorn gebogene Schwanz erinnern an Hunde, aber den Kopf möchte man eher einer Eidechse bzw. einem Leguan (Iguana) zuweisen, so daß hier vielleicht eine Komposition von zwei verschiedenen Tierarten vorliegt. Dagegen läßt sich das Tongefäß aus Bleiglanzware (Plumbate) aus dem Gebiet der Mam-Indianer von Nordwestguatemala, das ich im Dorf Todos Santos im Jahre 1926 fotografieren konnte, durch die gedrungene Schnauze, die Form der Ohren und den feisten Körper des Tieres eher als Hund, denn als Jaguar deuten (Abb. 9). Sicher jedoch handelt es sich um einen Hund

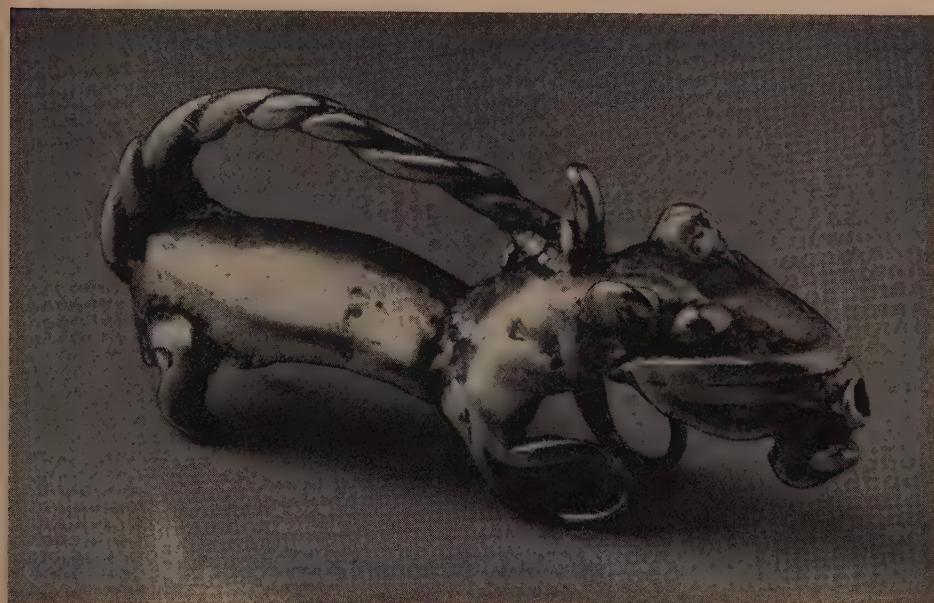


Abb. 8. Goldfigürchen einer komplexen Tiergestalt (Hund - Leguan?).

Länge: 2,5 cm. Grabfund: Buenos Aires, Prov. Puntarenas, Costa Rica.
Hamb. Mus. f. Völkerkunde (55. 14: 1).

bei dem Tier auf dem schönen Mayagefäß aus Ratinlixúl im nördlichen Quiché-gebiet von Guatemala, der seinen in einer geflochtenen Matte getragenen Herrn, einen Fürsten oder Kaufherrn, auf der Reise begleitet (Abb. 10).

Solchen Darstellungen gegenüber stehen realistische Formen, die ihre künstlerisch vollendete Ausführung bei der alten Bevölkerung von Colima und Nayarit in Westmexico erhalten haben. Die große Menge solcher „Colima-Hunde“ als Grabbeigaben beweist, daß sie mit dem Totenkult in Verbindung standen, sei es als Totenbegleiter in die Unterwelt oder als Wegzehrung in effigie (Abb. 11). Ein schönes Beispiel naturalistischer Wiedergabe ist die Tonfigur eines heulenden Xoloitzcuintli im Hamburgischen Museum für Völkerkunde (Abb. 13), ein anderes der kleine Hund, den eine mit eigentümlichem Kopfputz bekleidete Figur in Händen hält (Abb. 12 *), oder Beispiele von Hunden in Schlafhaltung (132).

* Für die Erlaubnis zur Veröffentlichung dieser Abbildung sei dem Besitzer des Stückes besonderer Dank ausgesprochen.

Eigentümlich ist die Hundefigur aus Colima im Museo Nacional zu Mexico, die eine Menschenmaske trägt (133). Handelt es sich um den Totenbegleiter, dem das Gesicht des Verstorbenen in Form einer Maske aufgesetzt ist? Sind wir über die zeitliche Stellung der Colimafiguren immer noch im unklaren, so liegen aus dem Valle de México Zeugnisse dafür vor, daß Hundefiguren in Form von Gefäßen, als selbständige Tonfiguren und auf dem Rücken von Frauenstatuetten in den Gräbern von Tlatilco ans Tageslicht gekommen sind, die archaischen Horizonten angehören (134). An das Colimagefäß mit Hund und Menschenmaske erinnert auffällig eine Hundefigur, die an Stelle des Hundekopfes denjenigen eines Menschen trägt (135). Archaischen Schichten einzureihen sind Tonflöten in Form von Hunden, die C. W. Weiant in Tres Zapotes in der Golfküstenniederung des südlichen Vera Cruz ausgegraben



Abb. 9. Hohles Tongefäß in Gestalt eines Hundes, Bleiglanzware (Plumbate Ware).

Länge: 12 cm. Indianischer Privatbesitz. Herkunft: Ruinenstätte beim Dorf Todos Santos, Dept. Huehuetenango, Guatemala. F. Termer fot. 1926, 24. XI.

hat (136). Tongefäße mit Darstellungen des Hundes erwähnte Seler aus der Sammlung von H. Streb, in der sich auch ein Tonteller mit Bemalung fand, die einen Hundekopf wiedergab (137). Aus dem Staat Puebla veröffentlichte Seler mehrere Beispiele, darunter einen schlafenden Hund (138). Als Fassaden-schmuck fand García Payón 1946 an der Pyramide des Ehecatl-Quetzalcoatl-Xolotl zu Cempoallan sitzende Hunde- (oder Coyote-) Figuren, allerdings nur bruchstückhaft erhalten (139).

Auffallend oft treten Hunde unter den sogenannten „Räderfiguren“ („wheeled figures“) auf, von denen H. v. Winning typische Beispiele veröffentlicht hat (140).

In der plastischen Mayakunst der Regenwaldkultur liegen Hundedarstellungen, soweit bekannt, nicht vor. Dagegen besitzen wir vom Hochland Nordwestguatemalas aus nachklassischer Zeit Tongefäße der Bleiglanzware, die Hunde darstellen. Außer dem schon erwähnten Stück aus Todos Santos handelt es sich um ein Gefäß aus der Sammlung Uhde des Museums für Völkerkunde

zu Berlin, das Seler als aus der Alta Verapaz stammend veröffentlicht hat, und ein weiteres aus Chinkultic bei Comitán, das er von dort nach Berlin mitbrachte (141).

Hundeskulpturen aus Stein treten manchmal im Valle de México auf, lassen jedoch die Deutung, ob Hund oder Coyote, meist offen. Fraglich bleibt auch die Identifizierung gewisser exzentrischer Flintfiguren aus dem Mayagebiet von Britisch-Honduras mit Hundegestalten. Dagegen liegt ein sicherer



Abb. 10. Reisender Fürst der Maya, von einem Hund begleitet und in einem sänftenartigen Tragkorb oder einer Matte getragen.

Bemaltes Tongefäß, Ratinixul, Dep. Quiché, Guatemala. / Orig. University Mus. Philadelphia (N. A. 11 701).
Nach: Examples of Maya Pottery, Philadelphia 1943, Part. III, Taf. LI.

Hinweis dafür vor, daß der Hund zur Vorlage in der hochentwickelten Holzschnitzkunst der Mexikaner benutzt wurde. Einmal handelt es sich um eine holzgeschnitzte, mit Türkismosaik überzogene Maske eines Hundekopfes, die neben anderem kostbaren Ritualschmuck im Jahre 1518 Juan de Grijalva an der Mündung des nach ihm benannten Flusses von Würdenträgern der Maya von Tabasco überreicht wurde. Ist uns auch diese Maske nicht erhalten geblieben, so können wir uns doch eine gewisse Vorstellung von solchen Erzeugnissen an Hand des aus Holz gefertigten, mit Türkismosaik belegten Bechers der Christy Collection im Britischen Museum machen. Die den Becher tragende

Tierfigur ist nicht, wie Lehmann meinte, ein Jaguar, sondern ein Hund mit lechzendem Maul und heraushängender Zunge (142).

In Tabasco lernten die Spanier auch kleine goldene Hundefiguren kennen, die dorthin vermutlich aus dem cis-isthmischen Mexico (tzapotekisch-mixtekische Kulturprovinz von Oaxaca?) eingeführt waren (143).

Schließlich schnitten die alten Mexikaner Hundefiguren aus Papier, die sie den Mumienballen beim Tititl-Fest als Halsschmuck umlegten, ein Symbol-schmuck, der die Rolle des Hundes als Totenbegleiter manifestieren sollte (144). Als Überbleibsel mögen sich diese symbolhaften künstlerischen Darstellungen unseres Vierbeiners in der heutigen Folklore des südlichen Mexico erhalten haben. Denn als Gebildbrote bei Totenfeiern stellt man u. a. im Dorf Chilaca-



Abb. 11. Hohles rotes Tongefäß in Gestalt des Xoloitzcuintli.

Länge: 36 cm. / Colima, México. / Hamb. Mus. f. Völkerkunde (2444: 09).

chapa im Staat Guerrero noch immer Hundefiguren her, was ebenso noch bei den Huave-Indianern am Isthmus von Tehuantepec üblich ist (145).

In dem außerhalb von Mesoamerika liegenden Teil der mittelamerikanischen Landbrücke sind — abgesehen von Costa Rica und dem westlichen Panamá — keine Beispiele von künstlerischen Darstellungen des Hundes bisher bekanntgeworden. Die alten Bewohner der Landschaft Chiriquí und der Nachbargebiete von Costa Rica verfertigten kleine Tonflöten in Hundegestalt, die als Grabbeigaben dienten (146).

Hundezähne als Schmuckmaterial sind aus den vorklassischen Horizonten der Mayakultur des Hochlandes von Guatemala, aus Kaminaljuyú und dem Motagua-Tal bekanntgeworden. Man durchbohrte die Eckzähne und reihte sie zu Ketten für Halsschmuck auf (147). Weit davon entfernt benutzten die Bewohner des westlichen Panamá Hundezahnschmuck. Man verwendete die Eck- und Backenzähne, zerlegte auch die Molaren in Buckel- und Wurzelteile, um sie für Kettenschmuck aufzureihen oder auf Gürteln aufzunähen. Unverarbeitete Zähne wurden oft in größerer Anzahl den Toten mitgegeben (148).

Unter den nordandinen Kulturvölkern in Colombia und Ecuador ist der Hund anscheinend in der Kunst kaum hervorgetreten, oder er verbarg sich,

wie angedeutet, hinter stilisierten Tierformen. Unter der Menge von kleinen Goldfiguren aus der alten Goldprovinz des Cauca-Tales treten auch solche von Hunden auf (149).

Um so häufiger haben ihn die vorinkaischen Bewohner der Küstenländer Perús, und zwar überwiegend in ihrer Keramik, zur Darstellung gebracht, sei es an figürlichen Tongefäß, in Vasenmalereien oder, selten, in szenischen



Abb. 12. Sitzende hohle Tonfigur mit kleinem Hund in den Händen.
Höhe: 39,4 cm. / Colima, México. / Privatsammlung in Los Angeles, Calif.

Plastiken, von denen das beste, aus Nazca stammende Beispiel schon in anderem Zusammenhang erörtert wurde (s. S. 16). Am häufigsten findet sich der Hund in der Kunst von Moche und Chimu. Für Hinweise auf Vorkommen in diesem Gebiet bin ich Herrn Dr. Gerdt Kutscher zu besonderem Danke verpflichtet. Zutreffend wies er darauf hin, daß für das Küstengebiet zwei Hunderassen in den Wiedergaben auftreten, von denen die eine der „Chincha-Bull-dogge“ von Hilzheimer und Wegner entspricht. Tongefäße in Gestalt dieses

kleinen, bulldogenartigen Tieres haben die beiden Forscher ihrer Abhandlung beigegeben, und zwar stammen zwei Gefäße aus Pacasmayo; das eine davon ist ein Steigbügelgefäß, an dessen Verbindungsstelle von Bügel und Ausgußrohr eine kleine Affenfigur in sitzender Stellung angebracht ist. Nach Angabe von Wegner sollen sich Affenfigürchen in Verbindung mit Hunderdarstellungen öfter in der Kunst von Nordperú finden. Ein weiteres Gefäß, das die realistische Figur einer säugenden Hündin wiedergibt, stammt aus dem Valle de Chicama, ein Steigbügelgefäß mit einem Rüden aus Chiclayo,



Abb. 13. Hohle Tonfigur eines heulenden Xoloitzcuintli von grauer Färbung.
Höhe: 23 cm. / Colima, México. / Hamb. Mus. f. Völkerkunde (56. 54: 9)

von dem eine Parallele schon Seler aus Supe veröffentlichte (150). Der Bulldoggrasse gehört auch die säugende Hündin auf dem von M. Schmidt abgebildeten Gefäß an (151). Die zweite zur Darstellung gelangte Rasse ist ein gefleckter Hund, der uns in Gefäßmalereien begegnet und anscheinend ein Jagdhund war (Abb. 14). Außerdem wurden solche Hunde bei Opferhandlungen benutzt und scheinen mit bestimmten Mythen in Beziehung gestanden zu haben (152). Eine Musterung der neueren Literatur und besonders der öffentlichen und privaten Sammlungen in Perú würde das hier gebotene bruchstückhafte Material wesentlich erweitern und ergänzen.

So stehen wir am Ende unseres Themas, das sich aus einem Vortrag vor der „Gesellschaft für Hundeforschung in Hamburg“ entwickelt hat. Es wurde

auf die alten Kulturvölker begrenzt, weil die Aufnahme der Naturvölker Amerikas den Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes zu weit überschritten hätte. Die Beiträge von Friederici (1899), Latcham (1922) und Krickeberg (1935) füllen mit ihren Quellenangaben diese Lücke aus.

In unseren Betrachtungen tritt das Übergewicht der Nahuastämme Mesoamerikas für die wirtschaftliche und rituelle Nutzung des Hundes hervor. Die Verbreitung des kleinen eßbaren Xoloitzcuintli in dem Gebiet der nördlichen Mayakultur Yucatáns und in der pazifischen Randzone Mittelamerikas hängt mit der Verstreutung voraztekischer Nahua-Elemente zusammen. Für Yucatán kommen toltekische Einwanderer, wenn nicht schon jene aus Tabasco in die Halbinsel eingedrungenen mexikanisierten Indianer, die in Yucatán unter dem Namen der Itzá eine wichtige kulturelle und politische Rolle gespielt haben, in Betracht. Weniger deutlich lassen sich die Vermittler des eßbaren Hundes



Abb. 14. Hund auf der Hirschjagd. Gemälde auf einem Tongefäß der Chimú-Kultur.

Nach: Petruzzo, 1935. / Perú

nach Nicaragua ermitteln. Finden wir doch in der pazifischen Zone des Landes mexikanische Elemente, die wie die Chorotega und Subtiaba älteren, wie die Nicarao jüngeren Wanderwellen angehörten. Wenn nach den Quellen die älteren Einwanderer zur Zeit der Conquista im Besitz des eßbaren Hundes angetroffen wurden, so braucht er nicht unbedingt als angestammtes Erbe aus der ursprünglichen Heimat mitgebracht worden zu sein, sondern kann auch auf eine spätere Entlehnung von den jüngeren Nahua (Nicarao) zurückgehen. Für den Amerikanisten, der im Kulturbild und in der Kunst der alten Küstenbevölkerung von Ecuador ältere mexikanisch-mittelamerikanische Einflüsse erkennt, könnte das Fehlen des eßbaren Hundes unter den älteren Chorotega in Nicaragua und Costa Rica auf der einen Seite, bei den ekuadorianischen Küstenstämmen auf der andern als ein mögliches Kriterium für ehemalige Beziehungen in Betracht kommen.

Solche Überlegungen, die den Hund der altamerikanischen Kulturvölker in die Problematik vorkolumbischer inner- und außeramerikanischer Kulturverbindungen stellen, sind bei dem heutigen Stand der Archäologie im südlichen Mittelamerika verfrüht. Ebenso sollte in Mexico zunächst festgestellt werden, ob die so stark hervortretende Stellung des Hundes in der Religion

und im Kult erst mit dem Erscheinen der Nahuastämme verbunden ist und diese auch für die Verbreitung des Xoloitzcuintli in weiten Gebieten Mexicos verantwortlich waren. Die außeramerikanischen Beziehungen des Hundes im nördlichen Kontinent zur Alten Welt sind geklärt. Die Kynophagie aber ist eine so ubiquitäre Erscheinung, daß sie, auch wenn wir ihr in Polynesien, noch dazu erst aus sehr später Zeit überliefert, begegnen (153), keinen entscheidenden Beitrag für transpazifische Übertragung von Asien nach dem tropischen Amerika leistet.

A N M E R K U N G E N

1. Über die Verwildierung der spanischen Hunde in Westindien vgl. Oviedo y Valdés (1851), Bd. I, p. 408. — In Anlehnung hieran auch Nieremberg (1635, Lib. IX, cap. 36 (fol. 174). Bei der Seltenheit dieses Werkes des spanischen Jesuiten, das eine Kompilation für unsere Gebiete aus den Werken des Petrus Martyr und Oviedo y Valdés ist, sei die betr. Stelle zitiert: "Ceterum communes canes transvecti ex Hispania in Hispaniolam (= Haiti) aucti numero et magnitudine, catervatim in silvis discurrere coeperunt, nocentissimi gregibus, quibus et pro lupis sunt." Ferner Las Casas, 1951, Tomo III, p. 276: "Y no es razón dejar de decir otra (= plaga) que se añadió a las arriba puestas, y ésta es la multitud de los perros, que no se puede numerar y estimar los daños que hacen y han hecho." Dieser Chronist kannte die Insel aus eigener Anschauung.
2. Allen (1920). — Latcham (1922). — Gilmore (1950), p. 377—378.
3. Gilmore (1950), p. 377.
4. Oviedo y Valdés (1877), p. 491.
5. Acosta (1894), Lib. IV, cap. 37 (Tomo I, p. 434): "Verdaderos perros no habia en Indias, sino unos semejantes á los perrillos, que los Indios llamaban alco: y por su semejanza á los que han sido llevados de España, tambien los llaman alco: y son tan amigos de estos perrillos, que se quitarán el comer por dársele: Y cuando van camino, los llevan consigo á cuestas ó en el seno. Y si están malos, el perrito ha de estar allí con ellos, sin servirse de ellos para cosa, sino solo para buena amistad y compañía."
6. Cieza de León (1862), p. 367 li. — Trimborn (1948), p. 134.
7. Ignacio de Armas (1888), p. 37—40.
8. Clavigero (1780), Tomo I, p. 77. — Molina (1880), fol. 103 v.
9. Vaillant (1931), p. 267 u. Taf. 68. — Der Hund wird in diesen Beispielen ohne Schwanz dargestellt.
10. Lowe (1956), p. 41.
11. Sahagún (1830), Tomo III, p. 163—164.
12. Molina (1880), azi.-span. Teil, fol. 144 r., 155 r., 62 v.; span.-azi. Teil, fol. 76 v. — Andauerndes Kläffen nannten die Azteken "nouiampa tlauaualtzatinemi" und "nouian tlananaltzatinemi". Das "Bellen" hieß "tlauaualoliztli" und "tlauaualtzani", der „Beller“, der „Kläffer“: "tlauaualoani" und "tlauaualtzani".
13. Sahagún (1906), Tomo VII.
14. Molina (1880), span.-azi. Teil, fol. 95 r. — Manche aztekische Wörter sind nur in diesem ersten Teil des Vocabulario verzeichnet, so auch die beiden hier erwähnten, die unter dem Stichwort "perrito" stehen.
15. Sahagún, 1829—1830, Tomo III, p. 164.
16. Bei Sahagún, a. a. O., treten diese beiden Dörfer nur im spanischen Text auf.
17. Krieg, 1929, p. 273—284; 1934, Taf. 56.
18. Mühlenpfordt, 1844, p. 177; Lumholtz, 1903, Vol. I, p. 216—217; Brand, 1954, p. 157 li. — Bei Mühlenpfordt ist der "Xoloitzcuintli" der Nackthund, der "Techichi" der stumme, eßbare Hund. Der "Itzcuinte-Pozotli", wie der Verfasser den Namen verbalhornt, sollte zu seiner Zeit noch vorkommen.
19. Denlinger, 1950. — Der historische Abschnitt wird dem älteren Quellenmaterial nicht gerecht und bleibt lückenhaft.
20. Rengger, 1830, p. 259.
21. Clavigero, 1780—1781, Vol. I, p. 73.
22. Clavigero, 1780—1781, Vol. I, p. 77—78.
23. Hernández, 1651, fol. 466, 479.

24. Sahagún, Lib. IV, cap. 6. — 1829—1830, Tomo I, p. 293—294. — Den aztekischen Text mit deutscher Übersetzung vgl. bei Schultze Jena, 1950, p. 117 und 119.

25. Córdoba (1578), 1942, fol. 311 v. — 312 r.

26. Seler (1888), 1890, p. 321.

27. Relaciones de Yucatán, Tomo I, 1898, p. 63: "ay perros naturales de la tierra que no tienen pelo ninguno, y no ladran, que tienen los dientes ralos e agudos, las orejas pequeñas, tiesas y levantadas. A estos engordan los indios para comer y los tienen por gran regalo. Estos se juntan con los perros de España y enjendran y los mestizos que de ellos proceden ladran y tienen pelo también los comen los indios como a los demás, y también los indios tienen otra suerte de perros que tienen pelo, pero tan poco ladran y son del mismo tamaño que los demás". — Dieser Bericht stammt aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. — Vgl. ferner Land a -Tozzer, 1941, p. 203, Anm. 1128. Tozzer sah in dem "ah bil", also im Xoloitzcuintli, den Canis familiaris Linn. oder den Canis caribaeus.

28. Das noch immer nicht gedruckte Wiener Maya-Wörterbuch verzeichnet für den Xoloitzcuintli: "ixbil" und "ahbil". — Es bringt übrigens die vollständigste Wörterliste für „Hund“, die hier folgen möge:

perro de pelo corto y igual	= bilim. tzotzom in pek
perro lanudo	= ah toh. ah ppot pek
perro manso, criado en casa	= alakbil pek. alak pek
perro perdido que se entra en casa agena	= ahçijl ba pek
perro de muestra	= ahboboc nij pek

Diese Auszüge verdanke ich einer Kopie im Besitz von Herrn Dr. Günter Zimmermann in Hamburg. — Das Wort "tzom" oder "tzotzom" verzeichnet auch das "Diccionario de Motul", 1929, p. 265: = unos perros lisos, sin pelo.

29. Roys, 1943, p. 105.

30. Oviedo y Valdés, 1851—1855, Tomo 4, p. 96 li., 49 re.: "... é allegan... algunos xulos (estos son unos perros gozques mudos que crian en casa), é son buen manjar..." — Trimborn, 1954, p. 235: "...unos perritos pequeños que tambien comian..." (Andagoya).

31. z. B.: "Itzcuincteca", Name eines Fürsten der Chichimeca (Dibble, 1951, p. 28). — "Itzcuintzin" (Tecozomoc, 1949, p. 125). "Itzcuiquani" (García Granda s, 1952—1953, sub No. 1519). "Itzcuinxoch", als Frauenname (Preuss-Mengin, 1937, p. 23, No. 73).

32. Lehmann, 1920, Bd. I—II passim.

33. "chulemuco" bezeichnet den Tepescuite (Coelogenys sp.), so daß W. Lehmann mit Recht eine Übertragung des mexikanischen "xulo-mudo" auf dieses Tier annahm.

34. Die Deutungen von "chuchu" bei Lehmann sind widerspruchsvoll und teilweise nicht zutreffend. Einmal möchte er darin eine Ableitung vom mexikanischen "chichi", ein anderes Mal von "xolo" sehen. Vgl. a. a. O., Bd. 2, p. 650, No. 75; p. 716, No. 244; p. 780, No. 41. — Eher zutreffend erscheint eine Ableitung von dem in Mittelamerika verbreiteten spanischen Vulgärschämen für „Hund“: "chicho".

35. v. Frantzius, 1881, p. 408: "Tuve también algunas veces en Costa-Rica ocasión de ver el pequeño perro pelón... Nada pude... averiguar acerca de su origen; como quiera que sea, me parece que ha sido introducido, puesto que son muy raros en el país."

36. Oviedo y Valdés, 1851—1855, Tomo I, p. 390—391. — Ders., 1877, p. 491: "En Tierra-Firme, en poder de los indios caribes frecheros, hay unos perrillos pequeños, que tienen en casa, de todas las colores de pelo que en España los hay; algunos bedujados y algunos rasos, y son mudos, porque nunca jamás ladran ni gañen, ni aullan, ni hacen señal de gritar ó gemir aunque los maten á golpes, y tienen mucho aire de lobillos, pero no lo son, sino perros naturales. E yo los he visto en el Darién, traídos de la costa de Cartagena, de tierra de caribes, por rescates, dando algún anzuelo en trueco de ellos, y jamás ladran ni hacen cosa alguna, mas que comer y beber, y son harto mas esquivos que los nuestros, excepto con los de la casa donde están, que muestran amor á los que les dan de comer, en el halagar con la cola y saltar regocijados, mostrando querer complacer á quien les da de comer y tienen por señor."

37. Oviedo y Valdés, 1851—1855, Tomo I, p. 391 re.

38. Conzemius, 1932, p. 60.

39. Murra, 1946, p. 792, 794, wo als Tauschobjekte der Hochlandstämme Textilien, Salz und Hunde gegen tropische Produkte aus den östlichen Tiefländern angegeben werden. Es scheint, daß der Stamm der Cara bei diesem Hundehandel eine besondere Rolle spielte. — Hunde im Fernhandel kolumbianischer Stämme, allerdings aus der Neuzeit, erwähnt Trimborn, 1948, p. 74.

40. von Tschudí, 1844—1846; Nehrung, 1884, p. 94—111.

41. Hilzheimer und Wegner, 1937.

42. Tello, 1931, p. 87—112.

43. Latcham, 1922, p. 57—73.

44. Molina, 1880, span.-aztek. Teil fol. 101 v. — Cobo, Lib. X, cap. 9; Tomo 2, p. 372.

45. Sahagún, Cod. Florentinus (aztek. Text), Lib. VI, cap. 21. (fol. 98). — Preuss-Mengin, 1937, p. 36 und 37, unter Absatz 147.

46. Diccionario de Motul, 1929, p. 73, 94, 105.

47. Torquemada, 1723, Lib. XIV, cap. 16 (Tomo 2, p. 564 re.): ... acostumbraban las guardas del Tianquizco, y á las veces otros muchachos, cuando sentian ser hora de que los Perrillos estaban dentro, ponian unas redes en las calles, que salen al Mercado, para caçarlos en ellas.

48. Ruiz de Alarcón, (1892), 1900, p. 167: "De este tenor son todos los conjuros de que usan para caçar con perros todo genero de animales . . ."; für die Maya in Yucatán, siehe Roys, 1943, p. 41.

49. Relaciones de Yucatán, Tomo I, 1898, p. 110.

50. Landau-Tozzer, 1941, p. 201/202.

51. Landau-Tozzer, 1941, p. 192.

52. Sahagún-Seler, 1927, p. 315, wo es anlässlich eines Festmahles heißt: „Nur die Reichen setzten ihren Gästen Hundefleisch vor.“

53. López de Gómara, cap. 77. Bei Barcia, 1749, Tomo III, p. 77 re.

54. Im Aztekischen hieß „verschneiden“, „kastrieren“: ni-te-atecui. Wörtlich: die Hoden (atetyl) fortnehmen (cui). Molina, 1880, aztek.-span. Teil fol. 7 v. — Torquemada, Lib. XIV, cap. 14. (Tomo II, p. 557 re.) Das Verschneiden und Mästen der Hunde bei den Azteken wird in frühen Quellen der Conquista oft erwähnt. Vgl. auch für die spätere Zeit Torquemada, 1723, Lib. XI, cap. 30. (Tomo II, p. 365 li.): "Servian gran número de codornices (d. h. bei Festmählern) . . ., y muchos Perrillos, que los tenian en cebo para este combite, como entre nosotros acostumbramos los Cebones." Die gleichen Verhältnisse fanden sich bei den Maya in Yucatán, wie eine Angabe von Gómara, auf die Insel Cozumel bezogen, beweist (cap. 14, bei Barcia, Tomo II, p. 15 li.): "Ai unos Perros, Rostro de Raposo, que castran, i ceban para comer, no ladran, con pocos de ellos hacen casta las hembras."

55. Durán, 1880, Cap. XCIII. (Tomo II, p. 218/219): "A la feria de Acolman habían dado que vendiesen allí perros y que todos los que los quisiesen vender acudiesen allí así á vendellos como á comprallos y así toda la mas mercadería que allí acudia eran perros chicos y medianos de toda suerte donde acudian de toda la comarca á comprar perros y hoy dia acuden porque (219) hasta hoy hay allí testigo de vista y satisfacérme y hallé mas de cuatrocientos perros chicos y grandes liados en cargas de ellos ya comprados y de ellos que todavía andaban en venta y era tanta la ca que había de ellos que me quedé admirado. Viéndome un español baquiano de aquella tierra me dijo que de que me espantaba que nunca tan pocos perros había visto vender como aquel dia y que había habido falta de ellos. Preguntando yo á los que los tenían por allí comprados que para que los querían me respondieron que para celebrar sus fiestas casamientos y bautismos lo cual me dió notable pena por saber que antiguamente era particular sacrificio de los dioses los perrillos y después de sacrificados se los comian y mas me espanté de ver que había en cada pueblo una carnicería de vaca y carnero y que por un real dan mas vaca que pueden tener dos perrillos y que todavía los coman." — Fast alle Augenzeugenberichte der Eroberung Mexicos bringen sporadische kurze Hinweise auf den eßbaren Hund im Anschluß an Beschreibungen des Marktlebens, ohne Einzelheiten zu bieten, so daß sich eine Aufführung der Quellen erübrigert.

56. Als Beispiel diene der grausame Kriegszug des Nuño de Guzmán durch West-Mexico. Dort fanden die indianischen Hilfstruppen aus dem Valle de Mexico in einem inmitten eines Sees gelegenen Dorf südlich von Azatlán, vermutlich in der Laguna de Pescadores, außer den zur Nahrung aufgespeicherten Fischen eine Menge Hunde, die sie als willkommenen Proviant ins spanische Lager brachten. — López (1530), 1870,

p. 433. — Sauer u. Brand, 1932, p. 52. Auf Seite 41, Anm. 13, dieser Studie ist irrtümlich Band XIII der Col. Doc. inéd. ultramar. statt Band XIV angegeben.

57. Friederici, 1899, p. 363/364.

58. Ähnliche Vergleiche liegen aus anderen Gebieten vor, z. B. aus Nordamerika: Friederici, 1899, p. 363, und aus China, wo es bis in die Gegenwart Märkte für Hundefleisch gab: Friederici, 1904, p. 64, 336.

59. Relaciones geográficas de Oaxaca (1579—1581), 1905; vom Ort Nexapa, p. 41: "...una suerte de perrillos pelados de su natural, del tamaño de nuestros gosques, los cuales engordan de propósito para comer y para ofrecer en sus sacrificios"; vom Ort Tilantongo, p. 75 et passim von anderen Dörfern.

60. Oviedo y Valdés, 1851—1855, Lib. XII, cap. 5. (Tomo I, p. 390).

61. López de Gomara, 1877, p. 305 li. — Relaciones de Yucatán, Tomo I, 1898, p. 63.

62. Im Popol Vuh der Quiché-Indianer im Hochlande des westlichen Guatemala, deren Kultur mexikanische Einflüsse zeigt, wird bei der zweiten Menschen schöpfung erzählt, wie sich die Werkzeuge und Haustiere dieser Menschen, und zwar Hunde und Truthühner, gegen ihre Herren erheben und sie schmähen. Die Anklage der Hunde richtet sich auf die schlechte Behandlung und das Verspeisen durch ihre Besitzer: „Arges habt Ihr uns angetan, Ihr habt uns zerfleischt, dafür werdet Ihr nun von uns zerfleischt werden, sprachen ihre Hunde und ihre Hühner zu ihnen.“ Schultze Jena, 1944, p. 15.

63. Cortés (1526), 1866, p. 449: "...perros de los que crian para comer, que son asaz buenos..." — Terner, 1941, p. 94.

64. Roys, 1943, p. 105.

65. Ximenez (1722), 1929, Lib. I, cap. 39. (Tomo I, p. 117.)

66. Pedraza (1544), 1898, p. 396/397: "...y en toda esta provincia donde está la dicha ciudad de Truxillo no hay casi indios ningunos excepto unos pocos que hay cerca de la ciudad de que sirven a ciertos vecinos della que no serán por todos 400 indios. Que los gobernadores pasados que vinieron después del Marques y del Teniente que dejó en la ciudad los destruyeron todos sacándolos a barcadas de sus pueblos y vendiéndolos a los que a este puerto venían con navíos y enviándolos a vender por las islas de Santo Domingo, Cuba, San Juan de Puerto Rico y Jamaica. Y algunos que quedaron en los dichos pueblos de la dicha provincia de ver llevar a sus parientes hijos y mujeres padres y madres encadenados y atados con cordeles a meter en los dichos navíos se huyeron de sus propios pueblos por los montes y se subieron a las sierras, donde murieron mucha cantidad de ellos. Y algunos si hay por las dichas sierras que nunca mas han querido bajar a poblar sus lugares a 14 y a 15 leguas, de manera que en pueblo que había 1000 casas y en el que 1500 no quedó indio ninguno siendo tan poblada la tierra y de tantos indios y mas que la tierra de Mexico según el Marques y otros muchos indios me han dicho de los huidos..."

67. Kirchhoff, 1948, p. 221; über die Stämme an der Nordküste von Honduras: "No early source mentions dogs, but they are now common."

68. Oviedo y Valdés, 1851—1855, Lib. XII, cap. 5 (Tomo I, p. 390/391); Lib. XLII, cap. 3 (Tomo IV, p. 49 re.), cap. 12 (ibid. p. 108 li.). — Andagoya, 1829, p. 413: "...unos perritos pequeños que también los comian..." (in Nicaragua). — Vgl. Trimborn, 1954, p. 235, 276.

69. Garcilaso de la Vega, 1609, Lib. VI, cap. 10 (fol. 138). — Means, 1931, p. 257.

70. Latcham, 1922, p. 156—159. — Gilmore, 1950, p. 454—460. — Vgl. dazu Friederici, 1947, p. 208/209.

71. Cobo, 1890—1893, Lib. XIV, cap. 16. (Tomo IV, p. 225.)

72. Nehring, 1884, p. 99.

73. Cobo, 1890—1893, Tomo II, p. 370—372.

74. von Schudt, 1844—1846, p. 27.

75. Seler, 1902—1923, Bd. 4, p. 474—494.

76. Über den Hund bei den Tarasca-Indianern in Michuacan bringt der schwer zugängliche Aufsatz von G. Hasse (1951) außer der Beschreibung figürlicher Tongefäße in der Brüsseler Sammlung keine neuen Aufschlüsse. Ein weiterer Aufsatz des Vf. handelt vom Chihuahua-Hund: "Le Chien Chihuahua", und soll von der Soc. des Américanistes de Bruxelles veröffentlicht worden sein. Er war mir nicht zugänglich.

77. Seler, 1902—1923, Bd. 2, p. 935.

78. Seler, 1902—1923, Bd. 1, p. 477/478.

79. Seler, 1902—1923, Bd. 4, p. 474.

80. Seler, 1902—1923, Bd. 4, p. 480.

81. Suárez de Cepeda (1581), 1912, p. 515/516: "alcança esta nación noticia del dilubio universal y así lo platican: ... dicen que á muy largos años segun a venido el todo ... quando el dilubio fue, cuentan que en cierta parte de la tierra avía una loma muy alta y larga cuyo nombre era aca y no armenia y que fue tanta la pujanza de las aguas que tambien señorearon aquella cumbre subiendo sobre ella el agua de aquella ynundación dicen que venia siguiendo los pasos de un perro muy grande que la traya tras si y que el perro yba tañiendo un atambor á cuyo son el agua bailando crescia y que espantados los hombres de ver caso tan repentina y peligroso corrieron á aquella sierra y se subieron á guarescer en ella del ympetu y poderio del agua donde de hambre perescio casi todo el genero humano é que de los pocos que quedaron descubierta la tierra se tornó á multiplicar y procreer el universo: creen y así lo confiesan que el perro entonces se metió en una laguna de grandísimo espacio donde agora esta y bive y que los yndios que mueren lo van allí á ver y que hecho esto pasan á poblar unas sierras nevadas donde esperan los que quedan y todos an de permanecer para siempre."

82. Preuss, 1905, p. 382—384; 1912, p. 277—282. — Die Flutmythen der nordmexikanischen Stämme stehen in Beziehungen zu entsprechenden Flutsagen nordamerikanischer Indianerstämme.

83. Seler, 1902—1923, Bd. 3, p. 45, 47.

84. Seler, 1902—1923, Bd. 5, p. 181.

85. Seler, 1904—1909, passim; 1902—1923, passim.

86. Sahagún-Seler, 1927, p. 238; Sahagún, 1829/30, Lib. II, cap. 27. (Tomo I, p. 188/189); Anderson-Dibble, 1951, Part III, p. 151.

87. Seler, 1904—1909, Bd. 1, p. 125, 200. — Codex Borbonicus, fol. 34; Codex Fejérváry-Mayer, fol. 77.

88. Preuss, 1903, p. 160. — Cod. Borbonicus, fol. 34.

89. Relaciones geográficas de Oaxaca, (1579—1581), 1905, p. 17: "... navaja negra grande de mas de cobdo sin figura ninguna" (vom Dorf Itztepoxic).

90. Relaciones geográficas de Oaxaca, (1579—1581), 1905: pp. 19, 48, 55, 74, 79, 84, 90, 96, 111, 117, 127, 134, 145, 149, 179, 185, 198.

91. Muñoz Camargo (1585), 1892, cap. 19 (p. 155/156): "Cuando había falta de aguas y hacia seca y no llovía, hacían grandes procesiones, y ayunos y penitencias, y sacaban en procesión gran cantidad de perros pelones que son de su naturaleza pelados sin ningún género de pelo, de los cuales había antigamente en su gentilidad muchos que los tenían para comer, y los comían. Yo tengo al presente casta de ellos que son por cierto muy extraños de ver, y de este género (p. 156) de perros como referidos tenemos, sacaban en procesión y andas muy adornadas, y los llevaban á sacrificar á su templo que les tenían dedicado que lo llamaban Xoloteupan; y llegados allí los sacrificaban, y les sacaban los corazones y los ofrecían al dios de las aguas, y cuando volvían de este sacrificio, antes que no podían llegar á sus casas con la mucha agua que llovía, y después de muertos los perros se los comían. Yo me acuerdo que ha menos de treinta años había carnicería de perros en gran muchedumbre, sacrificados y sacados los corazones por el lado izquierdo á manera de sacrificio ... é dimos noticia de ellos, y orden para que se quitase, y así se desarraigó este error."

92. Sahagún-Seler, 1927, p. 298. — Anderson-Dibble, 1952, Part IV, p. 42 li. — Mendieta, 1870, Lib. II, cap. 40 (p. 163).

93. Codices Fejérváry-Mayer, Laud, Nuttall, Vaticanus B; Seler, 1902—1923, Bd. 4, p. 477, 481.

94. Zimmermann, 1956, p. 128/129 u. Taf. 7.

95. Saville, 1899, p. 354. Hier handelt es sich um den Mound No. 5 des Ruinenplatzes „Mogotes de Xoxo“, den Seler schon 1888 besucht hatte. Saville machte folgende Beobachtungen: "In cleaning out the crypt I found the skeleton of a dog, painted rose color, resting on the stone floor near the southeastern corner." — Caso, 1935, p. 6/7. — Noguera, 1937, p. 10 u. Plano 2.

96. Balsalobre, 1892 (1900), p. 239: "... y prevengan de la misma manera perrillos, y gallinas, o pollos de la tierra, y copale, para el sacrificio que se ha de hacer en el remate del ultimo dia de ayuno, el qual llegado, y cumplidas las veinte y cuatro horas, viene el Letrado á la casa del difunto, y llevándose consigo vna ó dos personas

de los mas conjuntos en parentesco al dicho difunto, y las dichas gallinas, ó pollos, perrillos, copale y lumbre, sale fuera del poblado, y aviendo llegado al puesto que le parece conveniente, haze vno, dos, ó tres hoyos, de á tercia de hondo cada vno, vno en pos de otro, y haziendo pedazos el dicho copale, echa en cada hoyo treze pedazos del, en reberencia de sus treze Dioses, y manda á vno de los acompañados ó ministros, que deguelle la gallina, ó pollo de la tierra, ó el perrillo, y rozie aquel copale con su sangre, y el resto derrame dentro del dicho hoyo, y assimismo ni mas ni menos en los demas, si ha de passar de vno el dicho sacrificio, y poniendo en el bordo de cada hoyo vn pedazo de copale sin sangre, manda pegar fuego al dicho copale, y aviéndos quemado echa dentro el perrillo, ó pollo de la tierra (mas siendo gallina grande manda llebarla á la casa del difunto, para que aderezada la coman todos los ayunadores en su compañía) y haze cubrir con tierra del dicho hoyo, diciendo estas palabras, ú otras semejantes, que aluden á estas: Este sacrificio ofrezco al demonio, por este difunto, conviene á saber al 'Dios del infierno, y á la Diosa su muger, y á tal, y á tal Dios', si passa de vno, á dos, á tres, y á quatro el sacrificio, conforme lo mostró la suerte, para que ataje el camino á las enfermedades, y muertes, que no passen deste lugar, ni lleguen á la casa de los deudos del dicho difunto. Y con esto se concluye el dicho sacrificio, y ayuno, bolviéndose á senar todos á la casa del dicho difunto." — "Acostumbran assimesmo, en prefiezes, partos, y otros trabajos de carceles, prometer que si libran con bien dellos sacrificarán á tal Dios un perrillo, ó gallina de la tierra, en la forma de atras, ofreciendolo al dicho Dios..."

97. Parsons, 1936, p. 152, Anm. 213. — Das von Disselhoff (1932, p. 530) abgebildete Tongefäß aus Colimá könnte eine vorkolumbische Parallele zu den modernen Figurengefäßern sein.

98. Anguiano, 1924—1927, p. 152.

99. Starr, 1901, p. 127.

100. Starr, 1901, p. 179.

101. Parsons, 1936, p. 499.

102. Parsons, 1936, p. 152, Anm. 213 (nach einem unveröff. MS von R. L. Beals, betitelt „The Mixes“).

103. Parsons, 1936, p. 499, Anm. 43.

104. Parsons, 1936, p. 542, Anm. 117 (nach einem unveröff. MS von R. L. Beals).

105. Torquemada, 1723, Lib. VI, cap. 48 (Tomo II, p. 84 re.): "Y si alguna persona enfermaba de calenturas recias, tomaban por remedio hacer un perrillo de masa de Maiz, y ponianlo en una penca de Maguei... y sacabanlo por la mañana al camino, y decian, que el primero que por allí pasase, llevaria la enfermedad del paciente pegada á los cincajos."

106. Roys, 1943, p. 41, 105.

107. Seler, 1902—1923, Bd. 4, p. 481.

108. Landa-Tozzer, 1941, p. 145.

109. Tozzer, 1907, p. 91 u. Taf. 19, 1.

110. Landa-Tozzer, 1941, p. 162, Anm. 847.

111. Landa-Tozzer, 1941, p. 183, Anm. 955. — López Cogolludo, 1842 bis 1845, Lib. IV, cap. 4 (Tomo I, p. 240): "Tambien advierto, lo que en mi niñez vi, que ahogan en un hoyo los perritos, que crian para su regalo, y comida, que son unos de poco, ó ningun pelo, que llaman Tzomes: abusión judaica, que veda el apóstol."

112. Landa-Tozzer, 1941, p. 164.

113. Sanchez de Aguilar, 1892 (1900), p. 83: "Indios desta isla de Cozumel ... ysan un baile de su gentilidad y flechan bailando el perro que han de sacrificar." — López Cogolludo, 1842—1845, Tomo I, p. 240, 261. — Landa-Tozzer, 1941, p. 114, Anm. 528.

114. Landa-Tozzer, 1941, p. 165. — Relaciones de Yucatán, 1898 bis 1900, Tomo II, p. 27/28.

115. Landa-Tozzer, 1941, p. 114, Anm. 528.

116. Termer, 1948, p. 37, 46, 60, Anm. 22.

117. Torquemada, 1723, Tomo I, p. 335: "Para ir á las Guerras, sacrificaban Gallos de papada, y Perros, que no ladraban (porque no tenian otros) y aun tambien sacrificaban Hombres."

118. Fuentes y Guzmán, 1881—1883, Lib. IX, cap. 7. (Tomo I, p. 367.) — Ausg. Guatemala 1932/33, Lib. IX, cap. 11 (!), Tomo I, p. 267.

119. Fuentes y Guzmán, 1932/33, Lib. XIII, cap. 7. (Tomo III, p. 400.)

120. Fuentes y Guzmán, 1932/33, a. a. O. — Von den Yucatán-Maya berichtete López Cogolludo die gleiche Sitte (Lib. IV, cap. 4; 1842—1845, Tomo I, p. 239): "En los eclipses de sol y luna, usan por tradicion de sus pasados, hacer que sus perros ahullen, ó lloren, pellizcándolos el cuerpo, ó las orejas, y dan golpes en las tablas y bancos, y puertas."

121. Thompson, 1954, p. 152.

122. Oviedo y Valdés, 1851—1855, Lib. XLII, cap. 12 (Tomo IV, p. 107 li.)

123. Lehmann, 1920, Bd. 1, p. 405.

124. Lehmann, 1920, Bd. 1, p. 438, No. 446.

125. Lothrop, 1937, p. 152, 154.

126. Termer, 1919, p. 54. — Requejo Salcedo (1640), 1908, p. 93.

127. Kutscher, 1950, p. 45, Abb. 43; p. 72, Abb. 62.

128. Boletín Asociación Tucumana Folklore, 1953, p. 107/108.

129. Krickeberg, 1928, p. 286, 395.

130. Means, 1931, p. 374. — Rowe, 1946, p. 310.

131. Restrepo, 1895, Tomo I, p. 232 und Atlas, Lámina XXXIV, fig. 97.

132. Groth-Kimball, 1953, Abb. 73.

133. Groth-Kimball, 1953, Abb. 72.

134. Covarrubias, 1943, p. 41. — Porter, 1953, Taf. 5, C.

135. Covarrubias, 1943, p. 41.

136. Weiant, 1943, Taf. 52, 60.

137. Seler, 1890, p. 324.

138. Seler, 1902—1923, Bd. 5, p. 542 u. Taf. 53, 70.

139. Marquina, 1951, p. 471.

140. v. Winning, 1950, p. 155/156; 1951, p. 89.

141. Seler, 1902—1923, Bd. 5, p. 563, Abb. 235; p. 564, Abb. 236.

142. Oviedo y Valdés, 1851—1855, Lib. XVII, cap. 13 (Tomo I, p. 520 re.). Saville, 1922, p. 81 u. Taf. XXXV; Lehmann, o. J., p. 23 u. Taf. 8. — Die Abbildungen bei beiden Autoren zeigen das Stück von zwei verschiedenen Seiten.

143. Roys, 1943, p. 106. — Scholes u. Roys, 1948, p. 29. — In diese Gruppe von Darstellungen mag der Typus jener kleinen kupfernen Hundefiguren gehören, die im Museo Nacional zu México aufbewahrt werden. Ihre Herkunft ist unbekannt. Caso, 1946, p. 196.

144. Seler, 1902—1923, Bd. 2, p. 683, 736. — Preuss, 1903, p. 160.

145. Weitlaner u. Barlow, 1955, p. 314. — Cook, 1949, p. 448.

146. Lothrop, 1926, Bd. 2, p. 374, Fig. 269.

147. Kidder u. a., 1946, p. 155.

148. Lothrop, 1937—1942, Bd. 1, p. 152.

149. Trimborn, 1949, p. 155.

150. Hilzheimer u. Wegner, 1937. — Seler, 1893, Taf. 15, No. 15; Taf. 25, No. 8. — Larco Hoyle, 1938, Tomo I, Taf. V.

151. M. Schmidt, 1929, p. 182.

152. Elliott, 1929, Abb. p. 80. — Petrullo, 1935, Abb. p. 170. — Valcárcel, 1937, Abb. p. 70. — Jiménez Borja, 1938, Abb. p. 93. — Kutscher, 1950, Abb. 43, 62.

153. Lang, 1955, p. 231/232.

Schriftenverzeichnis

Acosta, José de: Historia Natural y Moral de las Indias, (1590). Madrid 1894.

Aguilar, s. Sánchez.

Allen, G. M.: Dogs of the American Aborigines, in: Bull. Mus. Compar. Zoology Harvard College, vol. 63, No 9. Cambridge, Mass., 1920.

Andagoya, Pascual de: Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra firme ó Castilla del oro, etc., in: M. Fernandez de Navarete, Colección de los viages y descubrimientos etc., Tomo III. Madrid 1829, p. 393—456. Siehe auch Trimborn, 1954.

Anguiano, Felisa: Apuntes sobre supersticiones de los indigenas respecto a la muerte, in: El México Antiguo, Tomo II. México D. F., 1924—1927, p. 151—155.

Armas, Juan Ignacio de: La zoología de Colón y de sus primeros exploradores de América. La Habana 1888.

Balsalobre, Gonçalo de: Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca (1654), in: Anales Museo Nacional de México, Tomo VI, 1892 (1900), p. 225—260.

Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore, Año III, Tomo 2, Tucumán 1953.

Brand, Donald D.: Quiroga, Washington 1954. (= Smithsonian Inst., Inst. Social Anthropology, Publ. No. 11).

Camargo siehe Muñoz.

Caso, Alfonso: Las exploraciones en Monte Alban. Temporada 1934—1935. Tacubaya, D.F., 1935 (= Inst. Panamericano de Geografía e Historia, Publ. No. 18.) — Conocieron la Rueda los Indígenas Mesoamericanos?, in: Cuadernos Americanos, Año V, No. 1, p. 193—207. México 1946.

Cepeda siehe Suárez.

Cieza de León, Pedro de: La crónica del Perú, in: Enrique de Vedia, Historiadores primitivos de Indias, Tomo II, Madrid 1862, p. 349—458.

Clavigero, Francesco Saverio: Storia antica del Messico, Tomo I-II. Cesena 1780/81.

Cobo, Bernabé: Historia del Nuevo Mundo, Tomo I—IV. Sevilla 1890—1893.

Cogolludo siehe López.

Conzemius, Eduard: Ethnographical survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua. Washington 1932. (= Bur. Amer. Ethnology, Bull. 106.)

Cook, Carmen, y Don Leonard: Costumbres mortuorias de los indios Huaves, in: El México Antiguo, Tomo VII (1949). México D. F., 1949, p. 439—513.

Córdoba, Fr. Juan de: Vocabulario Castellano — Zapoteco. México 1578. — Faksimiledruck: México 1942.

Cortés, Hernán: Cartas y Relaciones al Emperador Carlos V. Ausg. Pascual de Gayangos. Paris 1866.

Covarrubias, Miguel: Tlatilco. Archaic Mexican Art and Culture, in: DYN, 4—5, Coyoacán, D.F., 1943, p. 40—46.

Denlinger, Milo G.: The complete Chihuahua. 2. Aufl. Silver Spring, Maryland, 1950.

Dibble, Charles E.: Códice Xolotl. México 1951.

Diccionario de Motul. Ausg. Juan Martínez Hernández. Mérida 1929.

Diccionario de la lengua Maya de Viena (Wiener Maya-Wörterbuch). MS. Fotokopie im Besitz des Mus. f. Völkerkunde Hamburg.

Disselhoff, H. D.: Note sur le résultat de quelques fouilles archéologiques faites à Colima (Mexico), in: Rev. Inst. de Etnología, Univ. Nac., Tomo II (Tucumán 1932), p. 525—537.

Durán, Fr. Diego: Historia de las Indias de Nueva-España y Islas de Tierra Firme. Tomo I—II u. Atlas. México 1867—1880.

Elliott, L. F.: A man of quality in ancient Peru, in: Panamerican Magazine, Vol. XLII, 2. Washington 1929.

Frantzius, A. von: Los mamíferos de Costa-Rica, in: Col. de Doc. para la Historia de Costa-Rica publ. por León Fernández, Tomo I. San José de C. R., 1881, p. 376—442.

Friederici, Georg: Der Indianerhund von Nordamerika, in: Globus, Bd. LXXVI, Nr. 23. Braunschweig 1899, p. 361—365.

— Berittene Infanterie in China. Berlin 1904.

— Amerikanistisches Wörterbuch. Hamburg 1947.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de: Historia de Guatemala ó Recordación florida. Tomo I—II. Madrid 1882/83. — Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala. Tomo I-III. Guatemala 1932/33. (Biblioteca "Goathemala", vol. VI—VIII.)

García Granados, Rafael: Diccionario biográfico de la historia antigua mexicana. México 1952/53.

Garcilaso de la Vega: Primera Parte de los Comentarios Reales. Madrid 1723.

Gilmore, Raymond M.: Fauna and ethno-zoology of South America, in: Handb. South Amer. Indians, vol. 6. Washington 1950, p. 345—464.

Gómara siehe López.

Groth-Kimbail, Irmgard: Kunst im alten Mexiko. Zürich-Freiburg i. Br. 1953.

Hasse, G.: Le chien Tarasque, le chien Chihuahua et le Culte solaire; les sacrifices des chiens au Mexique, en Chine, en Europe, in: Bull. Soc. Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire, Tomes 50/51 (1949/50). Bruxelles 1951, p. 222—248.

Hernández, Francisco: Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus seu Plantarum Animalium Mineralium Mexicanorum Historia ex Francisci Hernández... relationibus... conscriptis a Nardo Antonio Reccho... collecta ac in ordinem digesta a Ionae Terrentio Lynceo... notis illustrata. Romæ 1651.

Hilzheimer, Max, und Wegner, Richard N.: Die Chincha-Bulldogge. Eine ausgestorbene Hunderasse aus dem alten Peru. Leipzig 1937. (= Z. f. Hundeforschung, N. F., Bd. VII.)

Jiménez Borja, A.: Moche. Lima 1938.

Kidder, A. V., Jennings, J. D., Shook, E. M.: Excavations at Kaminaljuyú, Guatemala. Washington 1946. (Carn. Inst. Wash., Publ. 561.)

Kirchhoff, Paul: The Caribbean lowland tribes: The Mosquito, Sumo, Paya, and Jicaque, in: Handb. South. Amer. Indians, vol. 4. Washington 1948, p. 219—229.

Kretschmar, Freda: Hundestammvater und Kerberos. Stuttgart 1938.

Krickeberg, Walter: Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena 1928.

— Mexikanisch-peruanische Parallelen, in: Festschrift P. W. Schmidt. Wien 1928, p. 378—393.

— Beiträge zur Frage der alten kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika, in: ZfE., 66. Jg., 1935, p. 287—373.

Krieg, Hans: Über südamerikanische Haustiere I., in: Der Zoologische Garten, Bd. 1. Leipzig 1929, p. 273—284.

— Chaco-Indianer. Stuttgart 1934.

Kutschner, Gerd: Chimu. Berlin 1950.

Landa, Diego de, siehe Tozzer.

Lang, Werner: Der Hund als Haustier der Polynesier, in: Von fremden Völkern und Kulturen. Düsseldorf 1955, p. 227—236.

Larco Hoyle, R.: Los Mochicas. 2 Bde. Lima 1938.

Las Casas, Fr. Bartolomé de: Historia de las Indias. Tomo I—III. México - Buenos Aires 1951.

Latcham, Ricardo: Los animales domésticos de la América precolombina. Santiago de Chile 1922.

Lehmann, Walter: Zentral-Amerika. Teil I. Die Sprachen Zentral-Amerikas. 2 Bde. Berlin 1920.

— Altmexikanische Kunstgeschichte. Berlin o. J. (= Orbis Pictus, Bd. 8.)

López, Gonzalo: Relación del descubrimiento y conquista que se hizo por el Gobernador Nuño de Guzmán . . . en las provincias de la Nueva Galicia, 1530, in: Doc. inéd. rel. al descubrimiento etc. (Pacheco-Cárdenas), Tomo XIV. Madrid 1870.

López Cogolludo, Fr. Diego: Los tres siglos de la dominación española en Yucatán. Tomo I—II. Campeche u. Mérida 1842—1845.

López de Góvara, Francisco: Crónica de la Nueva España, in: Andrés Gonzales Barcia, Historiadores primitivos de las Indias Occidentales, Tomo III. Madrid 1749. Ferner in: E. Vedía, Hist. primitivos de Indias, Tomo I. Madrid 1877.

Lothrop, S. K.: Pottery of Costa Rica and Nicaragua. Vol. I—II. New York 1926.

— Coclé. Part I—II. Cambridge, Mass., 1937—1942. (= Mem. Peabody Mus., vol. VII u. VIII.)

Low, Gareth W.: Summary of New World Archaeological Foundation investigations at Chiapa de Corzo, Chiapas 1955, in: New World Archaeol. Found. Publication, No. 1. Orinda, Calif., 1956.

Lumholtz, Carl: Unknown Mexico. Vol. I—II. London 1903.

Marquina, Ignacio: Arquitectura prehispánica. México 1951.

Means, Philip A.: Ancient civilizations of the Andes. New York - London 1931.

Mendieta, Fr. Gerónimo de: Historia eclesiástica india. México 1870.

Molina, P. Fr. Alonso de: Vocabulario de la lengua mexicana. Faks.-Ausg. Julio Platzmann. Leipzig 1880.

Montalban, Leonardo: Monografía del perro aborigen, in: Nicaragua Indígena, 2a Época, ns. 9/10. Managua 1956, p. 3—8.

Mühlenpfordt, Eduard: Versuch einer getreuen Schilderung der Republik Mejico 2 Bde. Hannover 1844.

Muñoz Camargo, Diego: Historia de Tlaxcala (1585). México 1892.

Murra, John: The historic tribes of Ecuador, in: Handb. South Amer. Indians, vol. 2. Washington 1946, p. 785—821.

Nehring, Alfred: Über Rassebildung bei den Inca-Hunden aus den Gräbern von Ancon, in: "Kosmos", Zeitschr. f. d. gesamte Entwicklungslehre, Jahrg. 1884, 2. Bd. Stuttgart 1884, p. 94—111.

Niemberg, Joan Eusebius: Historia naturæ maxime peregrinæ libri XVI. Antwerpiae 1635.

Noguera, Eduardo: El altar de los cráneos esculpidos de Cholula. México 1937.

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de: Historia general y natural de las Indias. Tomo I—IV. Madrid 1851—1855.

— Sumario de la natural historia de las Indias, in: Vedia, Hist. prim., Tomo I. Madrid 1877, p. 471—515.

Parsons, Elsie C.: Mitla, town of the souls. Chicago 1936.

Pedraza, Cristóbal de: Relación de la Provincia de Honduras y Higueras (1544), in. Relaciones de Yucatán, Tomo I, 1898, p. 385—434.

Petrullo, V.: Ancient civilizations of America, in: Bull. Panamer. Union, vol. 69, 3. Washington 1935.

Popol Vuh siehe Schultze Jena.

Porter, Muriel Noé: Tlatilco and the pre-classic cultures of the New World. New York 1953 (= Viking Fund Publ. in Anthropology, No. 19.)

Preuss, Konrad Th.: Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange, in: Mitt. Anthropol. Ges. Wien, Bd. 33, 1903, p. 129—233.

— Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Verein. Staaten, in: Z. Ges. f. Erdkunde Berlin, 1905, No. 5/6, p. 361—408.

— Die Nayaritexpedition und die Religion der Coraindianer in Texten nebst Wörterbuch. Leipzig 1912.

— u. Mengin, E.: Die Mexikanische Bilderhandschrift. Historia Tolteca-Chichimeca. Teil I/II. Berlin 1937/38. (= Baessler-Archiv, Beiheft IX u. Bd. XXI.)

Relaciones geográficas de la Diócesis de Oaxaca. Años de 1579—1581, in: Papeles de Nueva España publicados . . . por Francisco del Paso y Troncoso, Segunda serie. Geografía y Estadística, Tomo IV. Madrid 1905.

Relaciones de Yucatán. Tomo I, Madrid 1898, II, Madrid 1900. (= Col. Doc. inéd. Ultramar, Segunda serie, Tomo 11 u. 13.)

Rengger, Joh. Rudolf: Naturgeschichte der Säugetiere von Paraguay. Basel 1830.

Requejo Salcedo, Juan: Relación histórica y geográfica de la Provincia de Panamá (1640), in: Col. de Libros y Documentos referentes a la Historia de América. Tomo VIII. Madrid 1908.

Restrepo, Vicente: Los Chibchas antes de la conquista española. Bogotá 1895. Mit Atlas arqueológico.

Rowe, J. H.: Inca culture at the time of the Spanish conquest, in: Handb. South Amer. Indians, vol 2. Washington 1946, p. 183—330.

Roys, Ralph L.: The Indian Background of Colonial Yucatan. Washington 1943. (= Carn. Inst. Wash. Publ. 548.)

Ruiz de Alarcón, Hernando: Tratado de las supersticiones y costumbres gentiles que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España, in: Anales Mus. Nac. México, Tomo VI (1892), 1900.

Sahagún, Fr. Bernardino de: Historia de las cosas de Nueva España, publicase con fondos de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes de México por Francisco Del Paso y Troncoso. Tomo VI—VIII. Madrid 1905—1907. (Faksimile d. aztek. Fassung.)

— Sahagún-Manuskript, Biblioteca Laurenziana Florenz (Sign. Mediceæ Palatinæ 219), Mikrofilmkopie im Besitz des Mus. f. Völkerkunde Hamburg. (Azt. Text.)

— Florentine Codex. General History of the things of New Spain. Ausg. Arthur J. O. Andersen u. Charles E. Dibble. Santa Fé, N. M., 1950 ff. (Azt.-engl. Ausgabe.)

— Historia general de las cosas de Nueva España. Tomo I—III. Ausg. María de Bustamante. México 1829/30. (Span. Ausgabe.)

— Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray B. de Sahagún aus dem Aztekischen übersetzt von E. Seeler. Stuttgart 1927.

— siehe auch Schultze Jena.

Samayo Chinchilla, Carlos: Notas para la monografía del perro americano, in: Antropología e Historia de Guatemala, Vol. VI, No. 2. Guatemala 1954, p. 10—12. (Abgedruckt in: Nicaragua Indígena, 2a Época, Managua 1956, p. 13—16.)

Sanchez de Aguirre, Pedro: Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán (Madrid 1639), in: Anales Mus. Nac. México, Tomo VI. México 1892 (1900), p. 15—122.

Saville, Marshall H.: Exploration of Zapotecan tombs in Southern Mexico, in: Amer. Anthropologist, N. S., vol. I, 1899, p. 350—362.

— Turquoise Mosaic Art in ancient Mexico. New York 1922.

Sauer, Carl O.: Agricultural origins and dispersals. New York 1952.

Sauer, C., u. Brand, D.: Aztatlán. Berkeley 1932. (= Ibero-Americanica : 1.)

Schmidt, Max: Kunst und Kultur von Peru. Berlin 1929.

Scholes, F. V., u. Roys, R. L.: The Maya-Chontal Indians of Acalan-Tixchel. Washington 1948. (= Carn. Inst. Wash. Publ. 560.)

Schultze Jena, Leonhard: Popol Vuh. Das Heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala. Stuttgart und Berlin 1944. (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas II.)

— Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken. Aus dem aztekischen Urtext B. de Sahagún's übersetzt und eingeleitet. Stuttgart 1950. (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas IV.)

— Gliederung des alt-aztekischen Volkes in Familie, Stand und Beruf. Aus dem aztek. Urtext B. de Sahagúns übers. u. erläutert. Stuttgart 1952. (Quellenwerke z. alt. Gesch. Amerikas V.)

Seeler, Eduard: Diskussion zu M. Nehring, Über altpuruanische Haustiere, in: Compte Rendu, Congrès Intern. des Américanistes, 7^e Session, Berlin 1888. (Berlin 1890.)

— Peruanische Altertümer. Berlin 1893.

— Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde, Bd. I—V. Berlin 1902—1923.

— Codex Borgia. Bd. I—III. Berlin 1904—1909.

Starr, Frederick: Notes upon the ethnography of Southern Mexico. Davenport 1901.
 (= Proceed. Davenport Academy of Sciences, vol. VIII, 1899—1900.)

Suarez de Cepeda, Juan: Relación de los indios de la Nueva España (1581), in:
 Anales Mus. Nac. México, 3a Época, Tomo IV. México 1912, p. 507—529.

Tello, Julio: Un modelo de escenografía plástica en el arte antiguo peruano, in:
 "Wirakocha", Revista peruana de estudios antropológicos. Tomo I. Lima 1931,
 p. 87—112.

Termer, Franz: Ein Beitrag zum religiösen und kulturellen Leben der Guaimi-Indianer
 im 16. Jahrhundert, in: Korrespondenz-Blatt d. Deutsch. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u.
 Urgeschichte, L. Jahrg. Nr. 9/12. Braunschweig 1919, p. 52—55.

— Durch Urwälder und Sümpfe Mittelamerikas. Der fünfte Bericht des Hernán Cortés an
 Kaiser Karl V. Hamburg 1941. (= Ibero-Amerikanische Studien 15.)

— Quauhtemallan und Cuzcatlan. Der erste und zweite Bericht des Pedro de Alvarado
 über die Eroberung von Guatemala und El Salvador im Jahre 1524. Hamburg 1948.
 (= Hamburger Romanistische Studien. B. Ibero-Amerikanische Reihe, Bd. 18.)

Tezozomoc, Crónica Mexicayotl. México 1949.

Thompson, J. Eric: Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras, Chicago 1930. (= Field Mus. Nat. Hist., Anthropol. Series, vol. XVII, No. 2.)

— The Rise and Fall of Maya Civilization. Norman 1954.

Tibon, Gautier: Le nom mexicain du dindon et ses rapports avec la mythologie
 nahuatl, in: Actes, XXVIII Congrès Intern. des Américanistes, Paris 1947. Paris
 1948, p. 528—547.

Torquemada, Juan de: Monarquía Indiana. Tomo I—III. Madrid 1723.

Tozzer, Alfred M.: A comparative study of the Mayas and the Lacandones.
 New York 1907.

— Landa's Relación de las cosas de Yucatan. Cambridge, Mass., 1941. (= Pap. Peabody
 Mus., Vol. XVIII.)

Trimborn, Hermann: Vergessene Königreiche. Braunschweig 1948.

— Señorio y Barbarie en el Valle del Cauca. Madrid 1949.

— Pascual de Andagoya. Hamburg 1954. (= Univ. Hamburg. Abh. aus d. Gebiet d. Auslandskunde, Bd. 59. Reihe B, Bd. 33.)

Tschudi, J. J. von: Fauna Peruana. Sankt Gallen 1844—1846.

Vaillant, George C.: Excavations at Ticoman, in: Anthropol. Pap. Amer. Mus. Nat.
 Hist., Vol. 32, Pt. II. New York 1931.

Valcárcel, L.: Ancient Peruvian Art. Sculpture, Vol. I. Lima 1937.

Weiant, Clarence W.: An introduction to the ceramics of Tres Zapotes, Veracruz,
 Mexico. Washington 1943. (= Bur. Amer. Ethnol. Bull. 139).

Weitlaner, Roberto J. U. Barlow, Roberto: Todos Santos y otras ceremonias en
 Chilacachapa, Gro., in: El México Antiguo, Tomo VIII, 1955, México 1955, p. 295—321.

v. Winning, Hasso: Animal figures on wheels from ancient Mexico, in: The Masterkey, vol. XXIV, No. 5. Los Angeles 1950, p. 154—160.

— Another wheeled animal figurine from Mexico, in: The Masterkey, vol. XXV, No. 3,
 1951, p. 88—89.

Wright, Norman P.: Mexican Kaleidoscope. London 1948.

Ximénez, Fr. Francisco: Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y
 Guatemala. Tomo I—III. Guatemala 1929—31. (Biblioteca "Goathemala", Vol. I—III.)

Zimmermann, Günter: Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften. Hamburg 1956.
 (= Univ. Hamburg. Abh. aus d. Gebiet d. Auslandskunde, Bd. 62. Reihe B, Bd. 34.)

A n h a n g

I. Über die mexikanischen Hunde

Bernardino de Sahagún:

Historia General de las Cosas de la Nueva España, Libro XI, cap. 1, § 6.

Aus dem Aztekischen an Hand der Faksimile-Ausgabe der Madrider
 Handschrift von Del Paso y Troncoso übersetzt von Franz Termer*).

fol. 273 v.

Chichi ytzquintli

Hündchen, Hund.

ytlacotoca xochcōcoyotl yoan

Seine Kosenamen (sind) „Vierpfötlein“ (1)
 und „Vielfraß“ (2) und „Widerborstiger“ (3).

tetlamí, yoan tevitzotl

*) Für mehrere Hinweise bin ich Herrn Dr. Günter Zimmermann im besonderen zu Dank verpflichtet.

cequi tliltique, cequi iztaque, cequi nextique	Manche (sind) schwarz, manche weiß, manche aschgrau;
cequi poctique, cequi pocoztique (4), cequi yayactique, cequi cuicuiltique	einige (sind) rauchbraun, etliche rauchgelb, wermutbraun, gefleckt,
cequi ocelocuicuiltique	einige jaguargefleckt.
cequi vecapan quauhtic quauhcholtic, cequi çan vel ipan qualto	Manche (sind) groß, hochgewachsen, andere nur mittelgroß.
cequi tetzictic	Manche haben ein glattes Fell (sind kurzhaarig),
cequi pâcotic pâço pôpoltic temmetlapil tempetlapiltic (5)	andere (sind) langhaarig, zottig-kraushaarig. Die Schnauze (ist) walzenförmig (lang), wie eine kleine (zusammengerollte) Matte (6).
tlancuitztc tlancuinene	Die Zähne (sind) scharf; sie haben Fangzähne.
nacazvivitztc nacaczôcopichtic	Die Ohren sind spitz, wie Löffel gewölbt, behaart.
nacazpâpayatic	An den Ohren (sind sie) zottig.
nacaztlanpapaçoltic	Der Kopf (ist) topfförmig, wie ein großer Topf.
quatecontic quatêtecontic	Sie sind dick, gar rundlich, sehr feist.
tlâque cuitlatolontic, cuitlatomatic (7)	(Sie haben) Krallen, spitze Krallen.
yzte yztivivitztc	Sie sind zahm, leben in den Häusern.
tlacaciuhqui techan nemini	Kleine Diener sind sie (8).
tevicalxoch	Sie folgen, sie laufen hinter den Menschen her.
tevivicani tetlalochtocani	Sie sind munter, springen vor Freude empor, wedeln mit dem Schwanz, gleichsam wie mit Rasseln.
papaquini teahauiliiani	Sie winseln (9),
mocuitlapilayacachovani	wackeln schnell mit den Ohren.
pipitzcani	Sie jaulen (10), sind fröhlich,
ynacazquimotôtoctiani	rasch bewegen sie die Ohren.
pípitza pâpaqui	Sie schwenken den Schwanz, als ob sie mit Schellen rasselten.
ynacaz quimotôtoctia	Ihre Nahrung, das Futter (ist) rohes Fleisch, gekochtes Fleisch.
mocuitlapilahayachoa (11)	Sie fressen alles, was totes Fleisch (Aas) ist.
In itlaqual tonacayotl nacaxoxouhqui	Sie schlingen ihren stinkenden Dreck, nach Schwefel Stinkendes, Verfaultes hinunter.
nacatl hicucic	
mochi quiqua in tlein micqui nacatl	
vellahilli quiqua injhiyac yn xoquiac	
ym palanqui	
T evi h	T eví (12).
q(uitoz)n(equi) chichi tetzictic	So heißt das gestriegelte Hündchen (13).
fol. 274 r.	
amo tomio chamavac alaztic	
Xoloitzcuintli chichi	(Sie haben) keine dichten wolligen Haare (14); sie sind glatt (15).
çan niman hatle in itomio	
çan vel petlauhtinemi	
tilmatli in itlan cochi yn quimaquentia	
Inic quichiva xoloitzcuintli yn oc pilontontli oxitica quipepechova, vel novian	Xoloitzcuintli, ein Hündchen.
yc tepevi in itomio	Es hat gar keine Haare,
yc xipetzivi in inacayo	sondern lebt immer in nacktem Zustand.
Tlalchichi	Wenn sie schlafen, wickelt man sie in eine Decke ein.
q(quitoz)n(equi) ytzcuintli pachtontli	Damit der Xoloitzcuintli so (nackt) wird, reibt man ihn, wenn er noch jung ist, mit Terpentinsalbe ein, gar sorgfältig auf allen Seiten, damit sein Haar ausfällt.
tlapanton	Dadurch wird sein Körper glatt.
tolonpil	
Tlalchichi (16).	
So heißt ein niedriger, sehr niedriger (kurzbeiniger) Hund.	
Er ist ein kleiner Rundling.	

Anmerkungen zur Übersetzung

(1) **xochcōcoyotl**: Die spanische Version von Sahagúns Werk, die von Bustamante 1829/30 herausgegeben wurde, führt in der Liste der Hunderassen oder Varietäten den Namen als „xochiocoyotl“ auf. Seler übersetzte ihn mit der „blühende, der fette Coyote“ (Seler, 1890). Er zerlegte das Wort in: xochio — coyotl. „xochio“ wird bei Molina mit „cosa florida“ = „etwas Blühendes“ übersetzt. Der zweite Wortbestandteil „coyotl“ entspricht dem Coyote, dem Heulwolf. Um nun den ersten Bestandteil singgemäß zu deuten, erblickte Seler darin eine metaphorische Bezeichnung für „fett, feist, dick“. Dem großen deutschen Amerikanisten war in jenen Jahren das Sahagún-Werk nur aus der gekürzten spanischen Bustamante-Ausgabe bekannt, die viele Druckfehler enthält. Das aztekische Originalmanuskript der Madrider Handschrift wurde erst später teilweise in der Faksimile-Ausgabe von Del Paso y Troncoso veröffentlicht, in der das der Naturkunde gewidmete XI. Buch im 8. Bande enthalten ist.

Schon ein erster Blick auf die hier interessierende Textstelle erweist, daß „xochicōcoyotl“ bei Bustamante ein Druckfehler ist. Der aztekische Text hat deutlich lesbar „xochcōcoyotl“, was eine andere Übersetzung notwendig macht. Das Wort gliedert sich in: xoch — cōcoyotl. „xoch-“ hat aber nichts mit dem Substantiv „xochitl“ = „Blume“ zu tun, sondern leitet sich vom Adjektiv „xoch-tic“ ab. Nach Molina bedeutet es „klein“, und entsprechend verzeichnet es R. Siméon in seinem „Dictionnaire de la Langue Nahuatl“, Paris 1885, mit „petit, mignon, en parlant d'un object“.

Bleibt das Wort „cōcoyotl“. Bei Molina findet es sich nicht. Aber Schultze Jena führt es mit dem Stopplaut ô bzw. oh auf (1952, p. 261). Er übersetzt es mit „schöne Leuchtkäfer-Art“. An der in Betracht kommenden Textstelle des Sahagún handelt es sich um die Charakterisierung des schlechten Sklavenhändlers. Schultze Jena übersetzt sie folgendermaßen:

Der schlechte Sklavenhändler ist ein Waschbär, ein grober Waschbär, ein Flachhand-Leuchtkäfer, ein widerlicher Flachhand-Leuchtkäfer“ usw. Im Zusammenhang der Textstelle ergibt diese Übersetzung von „macpal-cohcoyoc“ = „Flachhand-Leuchtkäfer“ keinen Sinn, wo ja der Waschbär mit seinen Eigentümlichkeiten zum Vergleich herangezogen ist. Prüfen wir in dem spanisch-aztekischen Teil von Molina die Bezeichnungen für „luciérnaga“ (Leuchtkäfer), so suchen wir vergeblich nach „cōcoyotl“, sondern finden andere Wörter. Ebenso vermissen wir das Wort im § 14 des 5. Kapitels von Buch XI bei Sahagún, wo von den Leuchtkäfern gesprochen wird. Sollte vielleicht Schultze Jena das noch heute in der Umgangssprache Méxicos und Mittelamerikas für Leuchtkäfer gebräuchliche Wort „cocuyo“ in Erinnerung gekommen sein, das Bustamante als „cucullo“ (Bd. III, p. 227, Anm.) erwähnt? „cocuyo“ stammt aber aus den Antillensprachen und ist bald nach der Unterwerfung von Haiti und Cuba aufs Festland übertragen worden (Friederici, 1947, p. 198).

So müssen wir uns nach einer anderen Deutung und Übersetzung umsehen. Zwei sind möglich. Die Reduplikierung der Silbe co- in dem Substantiv „coyotl“ kann im Singular wie in unserm Fall den Begriff des Substantivs verstärken, ihn unterstreichen, also im Sinne von „ganz und gar“, „der wirkliche, der echte“. Dann würde „xochcōcoyotl“ die Koseform von „Kleiner echter Coyote“ bedeuten.

Im andern Fall läßt sich bei Molina das Wort „cocoyo-nenemi“ heranziehen, das mit „andar a gatas“ = „auf allen vieren laufen“ übersetzt ist (Molina, span.-aztek. Teil, fol. 10). „cocoyo“ muß dann dem spanischen adverbialen Ausdruck „a gatas“ = „auf allen vieren“ entsprechen. So verwendet das Aztekische auch das Verbum „coyo-nemi“ für: „die auf allen vieren kriechen“ für die Kleinkinder, die noch nicht richtig laufen können (Schultze Jena, 1950, p. 208, Zeile 8). In unserm Fall für die Hunde ist die verkleinernde, verniedlichende Koseform „xoch-“ hinzugefügt, so daß sich eine Übersetzung etwa mit „Kleiner, der auf allen vieren läuft“ oder unserm Sprachempfinden angemessen mit „Vierpfötchen, Vierbeinerchen“ ergibt. Diese Deutung scheint sich besser in den Zusammenhang der Textstelle, aus der allgemein eine gewisse Zuneigung zu den Hunden hervorleuchtet, einzupassen als die erstgenannte.

Nun läßt sich noch eine weitere Belegstelle aus dem aztekischen Sahagún-Text zur Unterstützung der zweiten Deutung heranziehen. In Buch VI, Kapitel 8, handelt es sich um ein Gebet an den Gott Tezcatlipoca, in dem die schlimmen Folgen von Dürren für Menschen und Tiere hervorgehoben werden. Der Absatz, in gebräuchlicher aztekischer Schreibweise wiedergegeben, lautet:

„Auh in yolqui, in ixochcocohyouan tloque nauaque, ca tlayayahua ca netotopan-eualo, ca nen in tlaixpapalolo tlalli: auh ye tlaacuecuencociui, atica in ye micoa, in ye poliua, in ye tlaixpoliui: in ye poliui in maceualli, auh in yolqui.“

Eine deutsche Übersetzung dieser teilweise schwierigen Stelle lautet etwa folgendermaßen:

"Und die Tiere, die lieben Vierfüßer des Allgegenwärtigen, laufen langsam umher. Immer wieder flüchten sie schutzsuchend zu uns Menschen. Vergebens beleben sie die Oberfläche des Erdbodens. Sie beginnen nach Wasser zu lechzen. Sie sterben vor Durst, gehen zugrunde, gehen restlos zugrunde. Alle zusammen Menschen und Tiere kommen um."

Zur Erläuterung der schwierigen Passagen des Textes sei bemerkt:

n e t o t o p a n e u a l o : totopan ist redupliziertes to-pan: "auf uns", mit dem Sinn: „immer wieder auf uns zu“. „eualo“ ist Passiv von „eua“ = erheben, mit reflexivem ne-: sich begeben, abreisen, sich aufmachen. Vgl. Molina, aztek.-span. Teil, fol. 102, li.: *tепан neua* = favorecer, o socorrer a otro. An unserer Stelle also sinngemäß: sie suchen immer wieder Zuflucht bei uns Menschen.

t l a c u e c u e n o c i u i : man kann das Wort auflösen in: tla-a-cuecuenociui. cuecuenociui ist ein intransitives Verb = überheblich sein, wie es auch Schultze Jena führt (Gliederung d. altaztek. Volks usw., 1952, p. 262 re.). tla- macht aus dem intransitiven Verbum die impersonale Form. Hierzu tritt die negierende Partikel -a-: nicht überheblich sein. In unserem Fall auf die Tiere bezogen, ergibt den Sinn, daß sie ihre Wildheit, ihre Scheu ablegen. Vor Hunger und Durst streben sie zu den Menschen.

Man kann aber auch -a- als Substantiv (a-tl: Wasser) ansehen, womit sich eine andere Übersetzung ergibt. Hierfür ziehen wir bei Molina (aztek.-span. Teil, fol. 22 v.) den Ausdruck „ciua cuecuenoti“ = darse mucho a mugeres heran, also „nach Weibern streben, sich viel mit Weibern abgeben, ein Schürzenjäger sein“. Und im gleichen Sinn bringt Olmos (Grammaire de la langue nahuatl, Paris 1875, p. 221) das köstliche Wort für „Dieb“ (ladron): „macuecueno“, d. h. „Der mit den Händen nach etwas Gierende, Lehzende“. Daher dürfte in unserm Fall die zweite Übersetzungsmöglichkeit dem Sinn der ganzen Textstelle am besten entsprechen.

a t i c a i n y e m i c o a , i n y e p o l i u a , i n y e t l a i x p o l i u i : atica = mit oder durch Wasser. Dieses Wort hat auf alle drei Parallelverben Bezug, ist ihnen daher vorangestellt. „atica“ hat hier den Sinn des Verbums amiqui = tener sed, o morir de sed bei Molina, aztek.-span. Teil, fol. 5 li. Um nun nicht bei allen drei Ausdrücken das a- zu wiederholen, also a-micoa, a-poliua, a-tlaixpoliui, ist es vorgezogen in der Form „atica“: durch Wasser, durch Durst. Die Stelle ist nicht einfach zu übersetzen.

(2) **t e t l a m i :** in der spanischen Bustamante-Ausgabe „tetlamin“. Hiernach übersetzte Seler „der Pfeilschütz“ (a. a. O.), eine Deutung, die nicht befriedigt, weil der Hund in dieser aktiven Eigenschaft nicht im Gedankengut und Mythenschatz der Mexikaner auftritt, sondern vielmehr als der passive Erdulder, der beim Opfer mit Pfeilen erschossen wird. Bei der Seler damals zur Verfügung stehenden Lessart lehnte er sich folgerichtig an das Verbum „tlamina“ = mit Pfeilen schießen und an das Pronominalpräfix te-: jemand, Leute an. Also te-tlamin(i) = der die Leute mit Pfeilen schießt.

Nun hat der aztekische Text nicht te-tlamin, sondern „tetlami“, das eine andere Übersetzung zuläßt. Bei Molina findet sich nämlich das Verbum „tlamia“ in der Bedeutung „alles essen und trinken“. Das Präfix te- kann hier eine Abkürzung von te-qui = „viel, sehr“ sein und verstärkt die Handlung. So ergibt sich „tetlami“ als „der gierige Fresser, der alles verschlingt“, der „Vielfraß“.

(3) **t e v i t z o t l :** Seler fand hierfür keine angemessene Übersetzung. In Anlehnung an ein im Wasser lebend vorgestelltes Fabeltier, den Ahuitzotl, machte er darauf aufmerksam, daß vielleicht im Gegensatz dazu ein anderes Ungeheuer gemeint sei. Der Sinn von vitzyo ist das Stachlige, so daß Schultze Jena es übersetzt mit „der den Leuten scharf zusetzt, sie streng anpackt“, also etwa im Sinn unseres „Packan“. Nirgends aber findet sich in den Texten die Hervorhebung des Bissigen bei den Hunden. Sehen wir uns nach metaphorischen Bildungen im Aztekischen um, so ergibt sich eine andere Lösung.

Bei Sahagún, Buch VI, cap. 43, heißt es über eine Koppelform „In vitzio, in ahavaio“: „ipan mitoaia in aca tlatoani, anoço pilli, cenca mavitztilioni: aiac cenca vel itech acia: iuhquin tequani ipan machoia: ic ilviloia in amo te ipan quitta tlatoani: Mach iuhqui aaoio ipan ticmati tlatoani, anoço petlatl icpalli: iuhquin vitzio ipan ticmati, ixpan timoteilvitinem. Aço muchipa moteilvia: cenca quitequipachotinem in tlatoani.“ Die spanische Übersetzung dieser Stelle bei Bustamante lautet: cosa espinosa, ó escabroza que no osan llegar á ella por las espinas que tiene: q. d. persona venerable, y digna de ser tenida y acatada, como son los señores y consules &, worauf der spanische Text der Florentiner Handschrift fortfährt: „dizen ellos: in vitzyo in aaoaio = temian los a los tales como a bestia fiera“.

Und bei Molina heißt es im span.-aztek. Teil (fol. 52 v. li.): encomendar su necesidad al mayor = a-ti-uitzitzo a-t-auayo ipan nimitznomachitia, d. h. „als nicht unzugänglich für sein Anliegen betrachten“. Vgl. auch Molina, aztek.-span. Teil, fol. 8 re.: atiuitzo atauayo ipan nimitznomachitia = encomendar mi necesidad al que me puede socorrer en ella, catandole primero la beniuolencia.

Demnach enthält unser „tevitzotl“ den Sinn des Abwehrenden, des Abweisenden. Auf den Hund übertragen, könnte man daher „widerborstig“ in Vorschlag bringen.

(4) In der Florentiner Handschrift heißt es: *poccoztiue*.

(5) *tempetlapiltic*: fehlt in der Florentiner HS.

(6) *temmetlapil*: ten- metlapil-li. metlapilli ist die Handwalze des Maismahlsteines. Sie wird öfter zum Vergleich eines schmalen Körperteils benutzt. So z. B. bei Sahagún-Seler (1927), p. 92: qua-metlapiltic = wie eine Handwalze geformter, d. h. langer, schmaler Kopf; (p. 93) yxquatolmemetlapiltic = lange, schmale Augenlider, yxmetlapiltic = langes, schmales Gesicht, temmetlapilhlic = lange, schmale Lippen (a. a. O.). — Vgl. auch A. Frhr. von Gall, Medizinische Bücher d. alten Azteken, in: Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturw. u. d. Medizin, Bd. 7, Berlin 1940, wo mehrfach Körperteile mit „metlapiltic“ bezeichnet werden, z. B. p. 125 der menschliche Kopf: metlapiltic mimiltic = wie eine Handwalze, rund wie eine Säule usw. — Eine Giftschlange wurde mit „metlapilcoatl“ bezeichnet (Ruiz de Alarcón, 1900, p. 149).

(7) *cuitlatomatic*: in der Florentiner HS heißt es „cuitlatomactic“.

(8) *tevicalxoch*: eine verkürzte Form des Molina verzeichneten „tefla-uical“ mit der Koseform -xoch: also „kleiner Diener, kleiner Begleiter“.

Vgl. Schultze Jena, 1950, p. 188, Zeile 23, wo es von der Ehebrecherin, die mit ihrem Verführer den Tod erleiden muß, heißt: „...ciuatl ymiquizteuical yez“, d. h. „das Weib wird seine Begleiterin in den Tod sein“ = sie muß mit ihm den Tod erleiden.

(9) *pípitzcani*: „pípitzca“ bezeichnete verschiedene Tierlaute, wie Wiehern, Röhren, Piepsen von Mäusen, hier beim Hunde Winseln, -ni bezeichnet die Gewohnheit, also etwa: sie pflegen zu winseln.

(10) Das gleiche Verbum, das hier mit „jaulen“ wiedergegeben ist.

(11) *mocuitlapilahayachoa*: in der Florentiner HS: „mocuitlapilayacachoa“.

(12) *tevih*: vom Verbum „teuia“ = glätten von Decken, hier auf das Fell bezogen.

(13) *tetzictic*: „gestriegelt“ nach Schultze Jena, 1950, p. 361.

(14) *chamavac*: = „chamactic“, das Molina (Teil II, fol. 19) mit „cosa basta como lana gruessa“ übersetzt.

(15) *alaztic*: = alactic, das Molina (Teil II, fol. 4) mit „glitschig, glatt“ aufführt.

(16) *tlalchichi*: wörtlich „kleiner Erdhund, Feldhund“, eine ähnliche Bildung wie „tlal-coyotl“ (Sahagún, Ausg. Bustamante, Bd. III, p. 164). Im spanischen Text wird die knappe aztekische Fassung mit dem Hinweis ergänzt: „sind sehr gut zu essen“. Wir haben es hier nicht mit einem Hund, sondern mit dem Tepescuinte, was „Berghund“, auch „Feldhund“ bedeutet, also mit dem Paca oder Goldhasen (*Coelogenys paca*), zu tun, der sehr schmackhaft ist.

II. Über die mexikanischen Hunde

(Hernández, Francisco: *Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus seu Plantarum Animalium Mineralium Mexicanorum Historia ex Francisco Hernández... relationibus... conscriptis a Nardo Antonio Reccho... collecta ac in ordinem digesta a Ioaneu Terrentio Lynceo... notis illustrata. Romae 1651.*)

(fol. 466): *Itzcuintopotzotli*. Animal hoc monstroso' quodam corporis habitu, si probe in pictura figuram intueamur, appareat. Caput cumprimis ad reliquum si corpus referas, adeo est parvum et pars haec toti suo mediocri vix proportione respondeat. Oculi feritatem nullam spirant, sed mites potius ac mansueti videntur. Rostrum quod gibbum est et canino simile, totum albicat veluti et frons ac supercilia. Aures cum subjacente versus rictum parte fulvi coloris sunt et pendulae. Collo est brevissimo et obeso valde, ipsique statim thoraci caput annexitur. Dorsum Cameli instar gibbosum, post collum subito ad pectus acclive, sed coxas versus declive coloris itidem fulvi. Cauda brevis adeo, ut primos haud crurum articulos contingat, albetque tota; sub qua vulva et haec praegrandis conspicitur. Turgentes quoque magnasque per ventrem utrinque conspicuas mammae, quae sex numerantur, gerit. Pinguissimum ventrem monstrat, quem pellis plurimis iisque nigricantibus variegata maculis et pendula ornat; crura ac pedes albicant digitis caninis divisi, et unguibus valde exsertis prostrant“ (vgl. Abb. 1).

(fol. 479): *Xoloitzcuintli*. Animal hoc ex figura depicta ferocitatem toto corporis habitu pree se fert, et terrorem quandam ex visu spirat. Rictum nempe voracis bestiae, torvos et lucentes oculos cum truculentis superciliis, gingivas et oris labra cruenta, dentes exsertos, caninos nempe duos valde conspicuos, postriores vero serrates ac praegrandes ostentat. Ex superioribus labris hirti admodum pili retrosum flexi, mollioribus hirtricis aculeis non absimiles ex cinereo alboque colore variantes erumpunt. Totum caput cinerei coloris, lineis quibusdam transversim arcuatis subnigricantibus conspicitur. Aures erectas gerit longas satis, cinereas totas quarum interspatium maculae latae coloris fulvi, quae et integrum frontem interstinguunt. Collum obesum crassumque laxiore pelle, longa fulvaque macula praeditum, cui similem in pectore ferit. Cinereo totum corpus colore constat, quod maculis tamen subinde fulvis majusculis passim intermixtis ornatur. Lineis etiam ceu taeniis et fasciis subnigris a dorso ad latera deorsum hinc inde deductis. Ventre toto est cinereo excepta parte anteriore, ubi insignis eaque unica ac fulva macula visitur. Cauda huic est satis longa non villosa, cinerei coloris, in medio tamen subfulvam obtinet maculam paulatim evanescentem. Crura ac pedes cinerei et nigricantis coloris, lineis a summo ad imum deductis firmi crassique prostant, quorum priores quinque ungues sed retractos admodum, postriores vero quatuor exhibent (s. Abb. 2).

Die Übersetzung dieser Textstellen findet sich oben Seite 8.

Über stehende Schlitztrommeln auf den Neuen Hebriden und am Sepik

Von
Hans Fischer

Mit 1 Karte und 38 Abbildungen

Es soll hier zweierlei dargestellt werden: Eine kurze Typologie der stehenden Schlitztrommeln der Neuen Hebriden und bisher unbekannte Belege für das Vorkommen stehender Instrumente am Sepik in Neuguinea.

In der Gesamtverbreitung der Schlitztrommeln in Melanesien (Nordost-Neuguinea, Bismarck-Archipel, Salomonen) nehmen die Schlitztrommeln der Neuen Hebriden eine Randlage ein. Sie sind auf ein klar umgrenztes Gebiet beschränkt, soweit es sich um stehende Instrumente handelt: Malekula mit den im Nordosten vorgelagerten kleinen Inseln und Ambrym, Epi, Fate.

Eine sehr klare Angabe macht Wawn (p. 59) über stehende Schlitztrommeln im Ort Lakanere auf Aurora (Maeveo). Seine Abbildung ist jedoch undeutlich, vom Typ der Instrumente ist nichts zu erkennen.

Die Abbildung bei Steinmann (Taf. B, Fig. 9), die Instrumente auf Florida, Salomonen zeigen soll, stammt, wie man dem Typ der Gesichter entnehmen kann (rhombische Umrandung des Gesichts, schmale Nase, runde, hohle Augen, Schlitz als Mund), zweifellos von den Neuen Hebriden, wahrscheinlich von Nord-Malekula.

Grundsätzlich gleich ist allen Instrumenten, daß sie ein Stück in die Erde eingegraben sind und vertikal ohne weitere Hilfe (etwa Aufhängung) stehen. Sie sind wie die liegenden Schlitztrommeln durch einen schmalen Schlitz ausgehöhlt. Im Gegensatz zur Technik im nördlichen Melanesien werden sie nicht mit einem großen Stock gestoßen, sondern geschlagen.

Das Oberende der Instrumente ist meistens zu einem Kopf mit menschlichem Gesicht ausgebildet, dessen Elemente hier als Grundlage der Typologie dienen sollen. Es sind: Die Kopfform, Gesichtsumrandung, Augen, Nase und Mund. Dazu kommen bei einigen Instrumenten als Merkmal Hände und Besonderheiten des Schlitzes.

Malekula

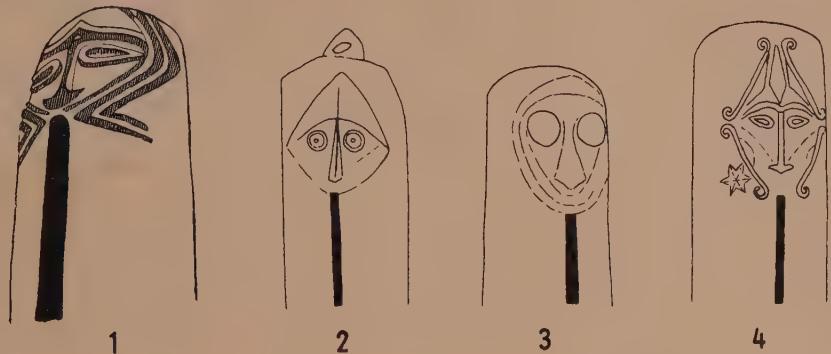
Malekula mit den vorgelagerten Inseln bietet die größte Variationsbreite in der Ausbildung seiner Typen. Schon auf Vao finden sich deutlich unterscheidbare Typen (Fig. 1, 2), die ihre Entsprechungen auf Atchin haben (3, 4). Bei allen ist die Kopfform flach bis rundlich, die Gesichtsumrandung ist rhombisch oder halbrund. Überwiegend ist die Nase schmal, nur an einem Instrument (Fig. 3) dreieckig. Nebeneinander sind auch zwei Augenformen zu erkennen: eine dreieckige und eine runde (Fig. 1, 4 — 2, 3).

Rhombische Umrandung, Dreiecksaugen und schmale Nase weisen auch Abbildungen auf bei Seidel, Fig. 4; Layard, Taf. XIII, Fig. 1, Taf. XIV; Bernatzik, Fig. p. 336, runde Augen mit Verbreiterung der Nase: Speiser, Taf. 88, Fig. 6; Nevermann, Fig. p. 110; Hardy und Elkington, Fig. p. 168, 196.

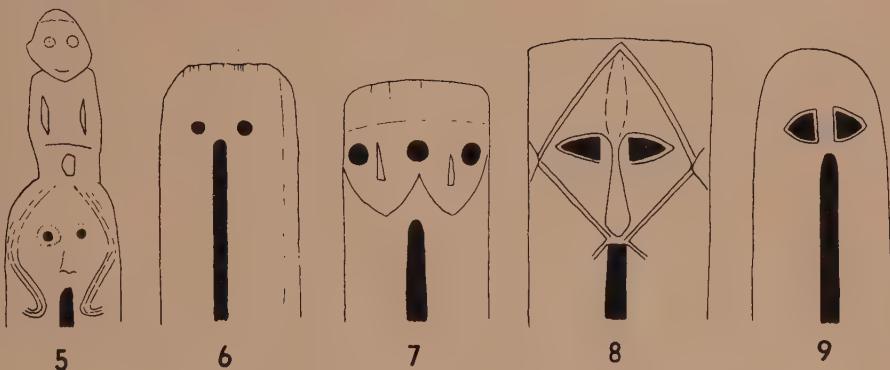
Ein Instrument von Rano (Fig. 5) zeigt neue Elemente: Neben der kleinen Figur auf dem Kopf, die sonst nirgends festzustellen ist, vor allem durchstoßene (also nicht nur geschnitzte) Augen sowie angedeutete Hände.

Das Durchstoßen der (runden oder dreieckigen) Augen zeigt sich an einigen weiteren Instrumenten (Fig. 6—9) nach Abbildungen bei Corlette (8) mit allgemeiner Angabe Zentral-Malekula, wo sich noch die schmale Nase

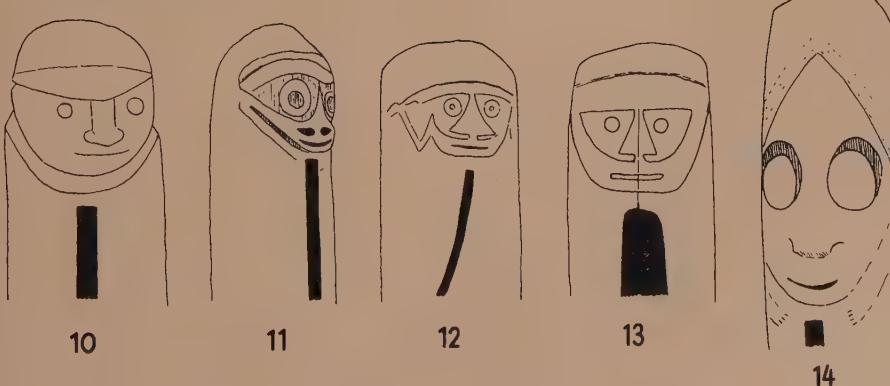
Nord-Malekula



Central-Malekula



Süd-Malekula



und rhombische Gesichtsumrandung findet, bei Guiart (1952) von Xopvalo (9), einem Ort im Südwesten der Nord-Halbinsel, in L'art océanien, Fig. 34, von Andvalo, im gleichen Gebiet.

Die durchstoßenen Augen sind auch an einer Skizze ohne genaue Herkunftsangabe bei Speiser erkenntlich (Fig. 7), wobei noch die seitliche Doppelgesichtigkeit einmalig ist, und in einem Foto bei Seidel (Fig. 6), ebenfalls ohne genaue Ortsangabe; doch ist aus dem Aussehen der umstehenden Typen Nordosten anzunehmen.

Allen diesen Formen der Nord-Halbinsel Malekulas ist das Fehlen eines Mundes gemeinsam. Er wird durch den Schlitz vertreten.

Aus dem Osten bildet Speiser ohne genauere Herkunftsangabe ein Instrument ab (Fig. 10), dessen Typ einmalig und sonst nirgends zu finden ist.

In Süd-Malekula lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: Im Südwesten (South-West Bay, Seniang) ein rundäugiger Typ mit dreieckiger Nase, deutlichen Nasenlöchern und schmalem Mund (Fig. 11, 12). Im Hamburger Museum für Völkerkunde befindet sich ein von Felix Speiser gesammeltes Exemplar (Fig. 13) mit der Angabe „Dip Point, Ambrym“, das völlig mit diesen Instrumenten übereinstimmt.

Im Südosten, um Port Sandwich, begegnet der bekannteste Typ mit großflächigen runden Augen, ausgebildeter Nase, Mund und Händen. Der Kopf ist nicht mehr flach, sondern verlängert und etwas zugespitzt (Fig. 14). Abbildungen des gleichen Typs bei Buschan, Fig. p. 114; Speiser, Taf. 100, Fig. 4, Taf. 104, Fig. 2; B. P. Bishop Museum, Occ. Papers, vol. I, No. 2, Fig. p. 15; Somerville, Fig. 1.

Eine abweichende Form dieses Typs bildet Best, Fig. 109, A, ab mit der allgemeinen Angabe „Neue Hebriden“. Das Instrument zeigt eine zugespitzte Nase.

A m b r y m

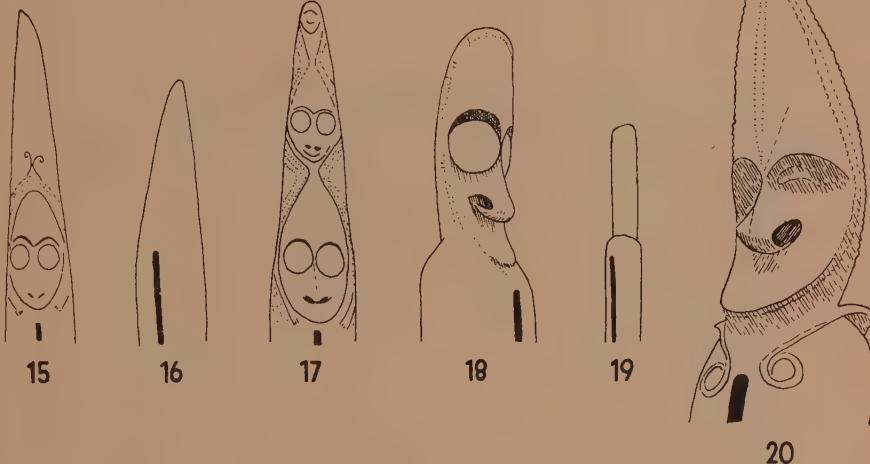
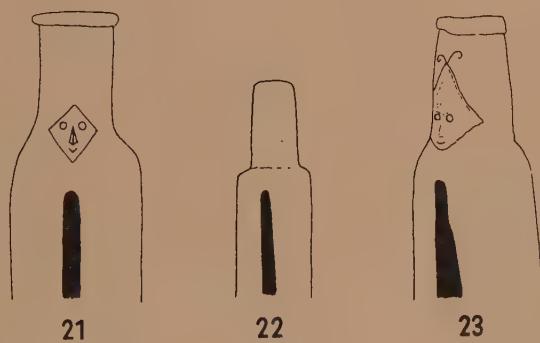
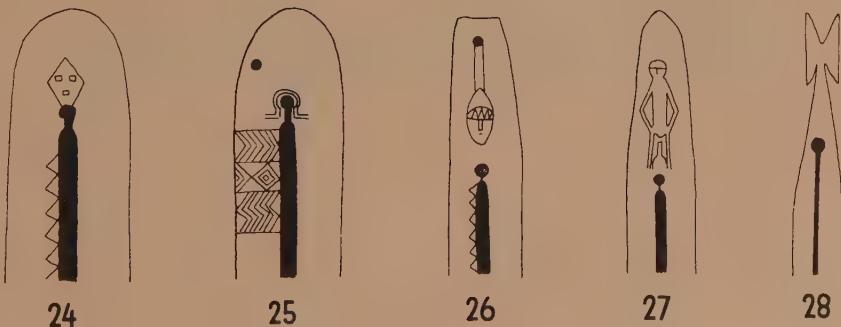
Der großäugige Typ von Südost-Malekula findet seine Verbreitung auch in West-Ambrym (Fig. 15—17). Die Kopfform ist hier jedoch höher und spitzer, auch finden sich bis zu drei Gesichter übereinander, z. T. fehlen sie überhaupt. Letzteres auf Abbildungen bei Codrington, Fig. p. 337; Miklugo-Maklaj, Fig. gegenüber p. 294; mit einem Gesicht bei Speiser, Taf. 16, Fig. 1, Taf. 104, Fig. 3, Taf. 79, Fig. 2; mehrere Gesichter: Codrington, Fig. p. 337; Lamb, Fig. gegenüber p. 120.

Im Norden und Süden, scheinbar den Ostteil der Insel einnehmend, begegnet ein zweiter Typ, dessen Charakteristikum deutliche Schultern und ein klares Kinn ohne Mund sind. Die Hände sind z. T. noch als Spiralen zu erkennen (Fig. 20). Bei diesem Exemplar ist auch eine abweichende Augenform zu finden, die jedoch im Foto nicht genau zu unterscheiden ist. Vom West-Typ sind sonst die großen Augen geblieben, häufig mit einem Ring darin (Fig. 18). Weitere Belege für diese Gruppe bei Speiser, Taf. 105, Fig. 6, Taf. 109, Fig. 15, 16; Guiart (1949), Fig. 9; (1951), Fig. 9, Tafel I, Fig. 2.

E p i

Die einfachere Form von Ambrym, mit Schultern, jedoch ohne Gesicht, wie sie Fig. 19 zeigt (desgl. Guiart [1951], Pl. II, Fig. 3), leitet direkt über zu den Instrumenten von Epi (Fig. 22). Gesichter werden hier nicht erhaben geschnitten, sondern nur noch linienförmig flach eingeritzt (Fig. 21, 23). Das Gesicht von Fig. 23 zeigt in seinen Spiralen oben am Kopf eine Übereinstimmung mit Fig. 15.

Miklugo-Maklaj gibt, Fig. p. 293, eine Abbildung mit entsprechenden Typen mit der Angabe „Burubu, Insel Tasiko“.

Ambrym**Epi****Fate**

F a t e

Die Angaben über Fate beziehen sich überwiegend auf den Südwestteil der Insel. Charakteristisch für die Instrumente (Fig. 24—28) ist die besondere Form des Schlitzes, der meist an beiden Enden und oft auch dazwischen runde Verbreiterungen zeigt, häufig auch ein einzelnes Loch am Oberende des



Fig. 29. Kodbugien, oberhalb Kogumatj (Wogumasch?), mittlerer Sepik.
Nach einem Foto von Thurnwald (Nr. 1046, 1913)

Instrumentes (Fig. 25, 26). Gesichter sind, ähnlich wie auf Fate, nur noch in Resten zu erkennen (Fig. 24, 26). Die eigentümliche Form, die Fig. 28 zeigt, bildet nur Speiser ab.

Abbildungen von Fate geben: Speiser, Taf. 109, Fig. 7—13, 20—25; Edge-Partington, II/81, No. 1 (Fila); Hardy und Elkington, Fig. p. 158 (Mele); Macdonald, Fig. p. 162, 168 (Lilepa); Hagen und Pineau, Fig. 101; Miklugo-Maklaj, Fig. p. 286 (Lalapa), Fig. p. 294 (Mele).

Nach einer Abbildung bei Miklugo-Maklaj (p. 294) scheinen sich diese Typen auch auf Tongoa, einer kleinen Insel südöstlich Epi, zu finden.

Die stehenden Schlitztrommeln der Neuen Hebriden nehmen in Melanesien eine Sonderstellung ein. Frobenius hält sie überhaupt für die ältesten Formen (p. 208). Er glaubt, daß sie sich direkt aus stehenden Bambushälften entwickelt haben. Ein Argument dafür sind die Formen des Schlitzes der Instrumente von Fate, deren runde Verbreiterungen auf Bohrlöcher an Bambus-Instrumenten zurückweisen. (Diese Form findet sich auch in Südamerika wieder.)

Die Öse am Kopfende einiger Instrumente von Malekula (Fig. 2), an der beim Transport vom Herstellungsplatz zum Tanzplatz ein Strick befestigt wird, läßt die Möglichkeit erkennen, daß sich die stehenden, eingegrabenen Schlitztrommeln aus einseitig vertikal aufgehängten entwickelt haben. Mit deren Funktion in Indonesien (Steinmann, p. 243), wo alle anthropomorphen Formen vertikal aufgehängt sind, stimmen sie auch weitgehend überein. Es finden sich auch in Melanesien einseitig aufgehängte Instrumente, so ganz im Westen des Verbreitungsgebietes an der Humboldtbucht, Leitere, dem oberen Sepik (Nordfluß: Foto Roesicke). Dann wieder in den Süd-Salomonen und auch in den Neuen Hebriden (Speiser, Taf. 100, Fig. 4).

Speiser leitet die stehenden Schlitztrommeln aus einer Verbindung aus stehender Ahnenstatue und liegender Schlitztrommel ab (p. 388). Wenn dies wohl auch technisch nicht der Fall ist, so trifft es doch in der Funktion zu. Das Instrument wird als Repräsentation des Ahnen, seines Aussehens und seiner Stimme angesehen (Leenhardt, 57; Guiart [1949], 64, 83; Layard, 13). Die Schlitztrommeln stehen in den Neuen Hebriden vor allem in enger Verbindung zum Rangsystem der Männerbünde; so drückt auch die Anzahl der Gesichter an den Instrumenten von Ambrym (Fig. 17) den Rang des Besitzers im Bund aus (Speiser, 388).

S e p i k

Ein unveröffentlichtes Foto Thurnwalds aus der Nähe von Kogumatj (wohl Wogumasch) zeigt stehende Schlitztrommeln auf einem Tanzplatz. Die Instrumente sind an einen Baum gelehnt und nicht eingegraben. Sie entsprechen, soweit man das erkennen kann, etwa den einfachen Formen von West-Ambrym (Fig. 29). Weitere Angaben sind darüber nicht zu erhalten.

Im Museum Frankfurt findet sich eine stehende Schlitztrommel, deren ungefähre Aufbau ebenfalls an die Typen von Ambrym erinnert, deren Ornamentik jedoch eindeutig auf den Sepik weist (Fig. 30). Leider ist keine genaue Herkunftsangabe außer „Sepik“ zu erhalten. Das Instrument wurde 1931 von dem Händler Arthur Speyer gekauft.

Diese zwei Belege sollen Hinweise auf ein Vorkommen stehender Schlitztrommeln am Sepik sein, für das weitere Nachweise vorläufig noch fehlen.

L i t e r a t u r

- L'art Océanien: Collection «Le Musée Vivant», No. 8. Paris.
- Bernatzik, H. A.: Die große Völkerkunde, Bd. II. Leipzig 1934.
- Best, E.: Games and Pastimes of the Maori. Wellington 1925.
- Buschan, G.: Die Sitten der Völker, Bd. I. Stuttgart 1914.
- Codrington, R. H.: The Melanesians. Oxford 1891.

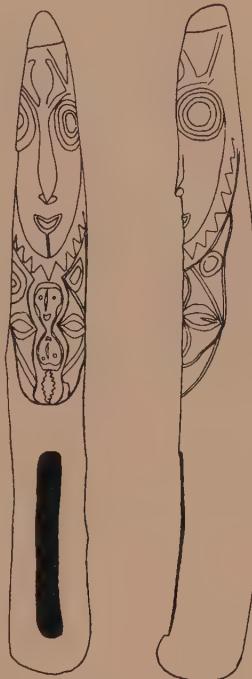
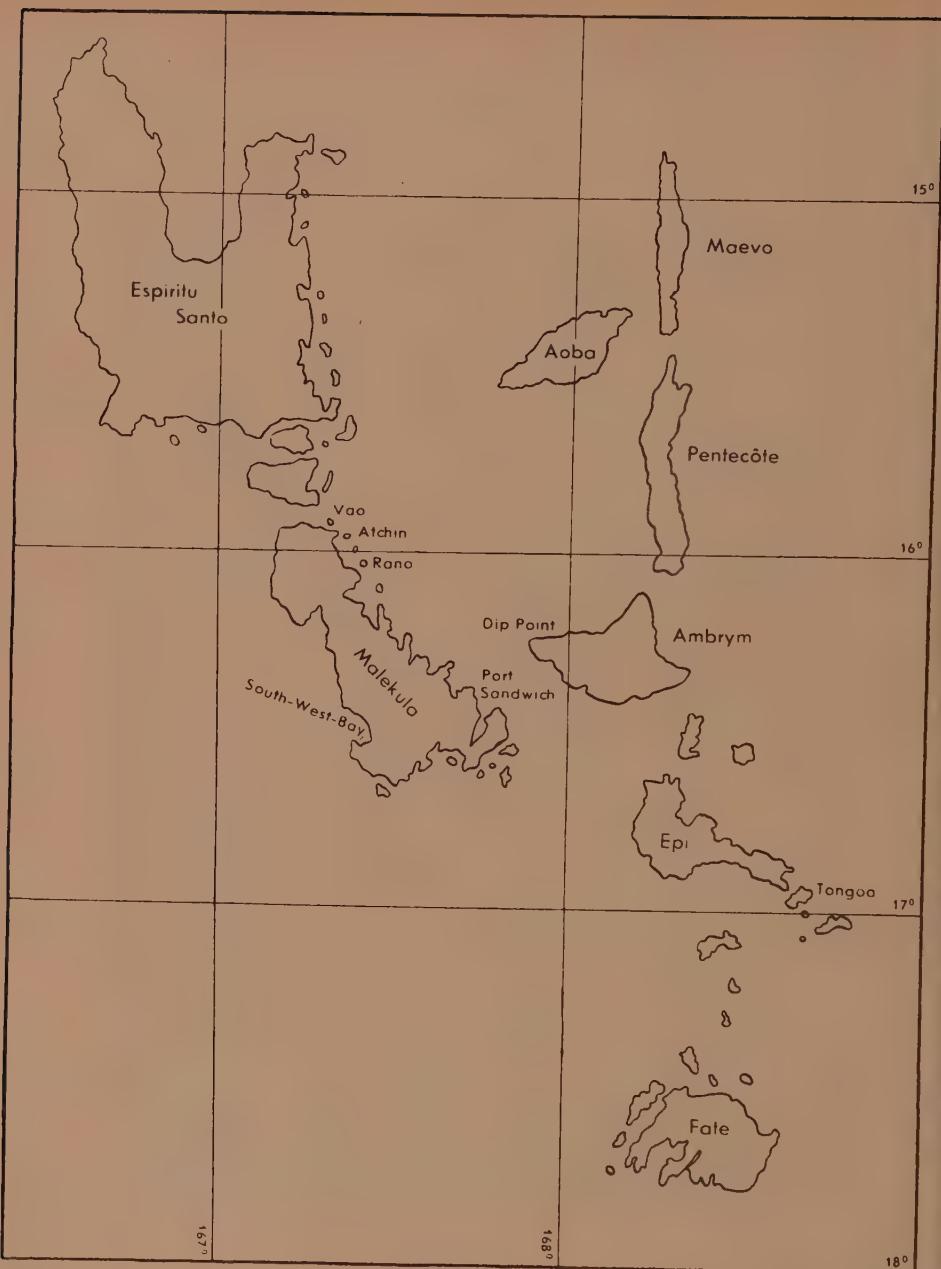


Fig. 30. Museum
für Völkerkunde, Frankfurt,
N. S. 27 314.



Kartenübersicht.

Corlette, E. A. C.: Notes on the natives of the New Hebrides. (Oceania, VI, 1935/6, p. 48—65.)

Deacon, A. B.: Malekula. London 1934.

Edge-Partington, J.: An album of the weapons, tools, ornaments, articles of dress of the natives of the Pacific Islands, 3 Bde. 1890—98.

François, Ph.: Sur la déformation artificielle du crâne chez les Néo-Hébridais. (Miscellanées biologiques, dédiées au Professeur Alfred Giard... Paris 1899, p. 230—249.)

Frobenius, L.: Die Kulturformen Ozeaniens. (Peterm. Mitt., 46, 1900, p. 204—215.)
 Guiart, J., 1949: Les effigies religieuses dans les Nouvelles-Hébrides. (Journ. Soc. Océanistes, V, p. 51—86.)
 1951: Société, Rituels et Mythes Du Nord Ambrym. (desgl., VII, p. 5—103.)
 1952: L'Organisation Sociale et Politique Du Nord Malekula. (desgl., VIII, p. 149 bis 230.)
 Hagen und Pineau: Les Nouvelles Hébrides. (Revue d'Ethnographie, VII, 1889, p. 302—362.)
 Hardy und Elkington: The savage South Seas. London 1907.
 Hildebrand, J. R.: The Columbus of the Pacific. (The Nat. Geogr. Magazin, LI, No. 1, 1927, p. 85—132.)
 Lamb, R.: Saints and Savages. London 1905.
 Layard, J.: Stone Men of Malekula. London 1942.
 Leenhardt, M.: Arts de l'océanie. Paris 1947.
 Macdonald, D.: Oceania: Linguistic and anthropological. Melbourne und London 1889.
 Miklugo-Maklaj, N.: Gesammelte Werke (russisch), Bd. 5. Moskau und Leningrad 1954.
 Nevermann, H.: Masken und Geheimbünde in Melanesien. Berlin 1933.
 Pidgeon, H.: Around the world in the "Islander". (The Nation. Geogr. Magazin, LIII, no. 2, 1928, p. 141—205.)
 Seidel, H.: Die politische und wirtschaftliche Lage auf den Neuen Hebriden. (Globus, 91, 1907, p. 261—264, 280—285.)
 Somerville, B. T.: Notes on some islands of the New Hebrides. (Journ. Roy. Anthr. Institute, XXIII, 1894, p. 2—21, 363—393.)
 Speiser, F.: Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln. Berlin 1923.
 Steinmann, A.: Über anthropomorphe Schlitztrommeln in Indonesien. (Anthropos, 33, 1938, p. 240—259.)
 Wawn, W. T.: The South Sea Islanders. London 1893.

Bildunterschriften

Fig. 1. Vao: Layard, Fig. 47.
 Fig. 2. Vao: Layard, Taf. XIII, Fig. 1.
 Fig. 3. Atchin: Hildebrand, Fig. p. 100 und Pidgeon, Fig. p. 179.
 Fig. 4. Atchin: Hildebrand, Fig. p. 100 und Pidgeon, Fig. p. 179.
 Fig. 5. Rano: Speiser, Taf. 101, Fig. 3.
 Fig. 6. Seidel, Fig. 4.
 Fig. 7. Malekula: Speiser, Taf. 109, Fig. 18.
 Fig. 8. Zentral-Malekula: Corlette, Taf. gegenüber p. 64, Fig. A.
 Fig. 9. Xopvalo, Malekula: Guiart (1952), Taf. VIII.
 Fig. 10. Ost-Malekula: Speiser, Taf. 106, Fig. 8.
 Fig. 11. Südwest-Malekula: Guiart (1949), Fig. 8.
 Fig. 12. Seniang, Malekula: Deacon, Taf. XVIII, Fig. B.
 Fig. 13. Dip Point, Ambrym: Museum für Völkerkunde, Hamburg, Nr. 16. 106:1.
 Fig. 14. P. Sandwich, Malekula: François, Fig. 6.
 Fig. 15. Ambrym: Speiser, Taf. 97, Fig. 3.
 Fig. 16. Ambrym: Speiser, Taf. 97, Fig. 3.
 Fig. 17. Ambrym: Speiser, Taf. 109, Fig. 19.
 Fig. 18. Falibür, Süd-Ambrym: l'art océanien, Fig. 153.
 Fig. 19. Falibür, Süd-Ambrym: l'art océanien, Fig. 153.
 Fig. 20. Banghul, Süd-Ambrym: l'art océanien, Fig. 153, und Guiart (1949), Fig. 10.
 Fig. 21. Lamen, Epi: Speiser, Taf. 104, Fig. 6.
 Fig. 22. Lamen, Epi: Speiser, Taf. 104, Fig. 6.
 Fig. 23. Epi: Speiser, Taf. 109, Fig. 17.
 Fig. 24. Fate: Speiser, Fig. 7.
 Fig. 25. Fate: Speiser, Fig. 10.
 Fig. 26. Fate: Speiser, Fig. 24.
 Fig. 27. Fate: Speiser, Fig. 25.
 Fig. 28. Fate: Speiser, Fig. 21.

Historisches über die Hádiya¹⁾

Von
H. Plazikowsky

Die Angaben und Ausarbeitungen zu diesem Thema stützen sich: 1. auf eigene Forschungen, die ich bei den betreffenden Völkern — vor allem — sammeln konnte, 2. auf Angaben arabischer Schriftsteller und abessinischer Chronisten, die ich teils aus den Arbeiten von Paulitschke. teils aus dem Werke von James Bruce: „Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils“, entnahm. Eine weitere Hilfe fand ich bei den portugiesischen Chronisten und auf alten Karten.

Die Hádiya haben eine vage Tradition von einem „Reiche“ am Meer. Sie gibt keine näheren Angaben. Doch wird sie durch die arabischen Schriftsteller untermauert. Allerdings sind deren Angaben zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Quellen erfolgt, so daß eine spätere Angabe sehr wohl einen älteren Tatbestand erwähnen kann als eine frühere, die einen zeitgenössischen Bericht gibt. Dieser ganze Tatbestand findet sich in den folgenden Berichten:

Am Ende des 14. oder zu Beginn des 15. Jahrhunderts erwähnt der Araber Maqrizi das Reich Hádiya am Golf von Aden — er nennt es eine Provinz von Záyla, der Oberherr sei der Herr von Amhaara. Hier hat der Verfasser aus einer alten Quelle geschöpft. Zu seiner Zeit war wohl der Name geblieben, doch das Volk der Hádiya war bereits seit Jahrhunderten fortgezogen, wenigstens in seiner weit überwiegenden Menge. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erwähnt Bruce aus einer wenig älteren Quelle folgendes: Hádiya ist das Land, dessen Hauptstadt Harar ist. Diese Angabe ist vage, und man kann wohl einen Irrtum annehmen — vielleicht liegt eine Verwechslung mit Adaal vor.

Aber diese beiden Quellen werden bereits Ende des 13. Jahrhunderts von Abu-l-Fidaa überholt. Er sagt: Hádiya ist eine Stadt südlich von Ifaat, an der Grenze von Schaawa. Er spricht von ihren Einwohnern und macht konkrete Angaben. Als letzte und sichere Nachricht über die Hádiya gibt Hiob Ludolf (17. Jahrhundert) an: Hádiya sei bei Kambaataa gelegen. Hier haben wir die Etappen der letzten Wanderungen der Hádiya.

Ich muß aber noch viel weiter zurückgreifen, in eine Zeit, die den heutigen Trägern der Tradition dieses Volkes ganz unbekannt ist. Es ist die Zeit, ehe die Hádiya ihre Wanderung nach dem Osthorne antraten. Diese Spuren scheinen mir genug gewichtig, um Schlüsse zuzulassen, wenn auch nur global.

Die Sage der Abessinier spricht von einem Drachen, der vom Vater der sagenhaften Königin Azeeb getötet wurde. Dieses Drachens älterer Bruder, ein Mensch, hieß Angaabo. Angaabo und besonders Angeeboo ist heute noch als Eigenname der Hádiya in Gebrauch.

Professor Littmann, „L’Iscrizione die Anza“: Zeile 1—2 gibt einen Namen „negus“ ‘a—g—b—, unvokalisiert. Es kann heißen „aggaaboo“, aber auch aus „Angaabo“ verschrieben sein. Professor Littmann versteht hier unter dem Namen ein Volk. In seinen „Äthiopischen Inschriften“, Sonderdruck aus Miscellanea Academica Berolinensis, auf Zeile 25 findet sich das Wort „angabeeenaawii“, das er richtig mit „Adeliger“ übersetzt. Die Gecezsprache hat also dieses Hádiyawort in ihre Sprache als einen Titel übernommen. Dasselbst Seite 121 zitiert Professor Littmann die anderweitig dazu gefundene feminine Form: angeebeenayt und angeebeenaawit. Die etymologische Ableitung dieses Wortes aus der Hádiyasprache ist nicht schwer. Zudem kommt der

¹⁾ Wegen des Mangels an Typen haben wir die gedehnten Vokale verdoppelt.

Stamm in der gleichen Bedeutung, aber einer fortgebildeten Form auch heute in dieser Sprache vor.

Ein Glückfall ließ mich eine Sprache des Nordens kennenlernen. Sie hat in seltsamer Weise mit der Hádiyasprache Gemeinsamkeiten, abseits von den andern kuschitischen Sprachen, soweit ich es heute übersehen kann.

Ich glaube, man kann aus allem den Schluß ziehen, daß die Gruppe der Hádiyavölker sich im Gebiete des Reiches Axum aufgehalten hat und auch in gewissem Grade in seine Geschichte eingriff. Weitere Schlüsse kann und möchte ich nicht ziehen.

Weniger zwingend erscheint mir der Name „Abbaa Alk'e'o“, den Professor Littmann auch auf einer Inschrift fand, der der Form nach ein Hádiyawort ist, dessen Vorkommen heute ich aber nicht feststellen konnte.

Die Rolle aber, die der erwähnte Angaaboo in der Sage spielt, scheint mir besonders wichtig und aufschlußreich zu sein. Am wichtigsten erscheint mir dabei, daß er und seine Geschichte in den Sagenkreis um die „Königin Azeeb“, d. i. die „Königin von Saaba“, hineinverarbeitet wurden. Denn diese Sage ist sozusagen die Hauptsgage der Amhaara.

Doch die älteste konkrete und mit einer Zeitangabe versehene richtige historische Nachricht über dieses Volk gibt uns Abu-l-Fidaa. Er lokalisirt die Stadt Hádiya und gibt an, daß ihre Bewohner Sklaven zu Eunuchen verschnitten. Diese „Stadt“ Hádiya war also ein Umschlagplatz für Sklaven. Hierzu stelle ich die Nachricht späterer abessinischer Chronisten, nach denen die Herrscher von Schaawa den Herrschern von Adaal Sklaven geliefert hätten. Da waren denn die Hádiya Zwischenhändler und vor allem auch die „Chirurgen“ des Geschäfts. Vielleicht waren sie darin die einzigen, denn es werden keine anderen erwähnt.

Sie standen also offenbar mit den Herren des Sklavenhandels, den Arabern, in enger Verbindung und in großem Geschäft. Denn das Reich von Adaal war arabisch durchsetzt, und die blutmäßigen Bindungen zu den Arabern waren sehr stark.

Eine Mischung zwischen Arabern und Hádiya muß schon sehr früh im Osthorne, also im Reiche Hádiya am Meer, stattgehabt haben, ehe noch der Islam dort aufkam. Die aus dieser Mischung Hervorgegangenen haben ohne Zweifel eine beherrschende Rolle gespielt und eine eigene starke Position gehabt. Ihre arabische Blutmischung befähigte sie offenbar zu Dingen, zu denen der primitive Nomade nicht befähigt war und nicht sein konnte, und ihre Erziehung im arabischen Vaterhause brachte sie näher an dessen Welt heran. Anderseits aber gaben ihnen ihre Bindungen an ihre kuschitischen Mutter-sippen eine gewisse Bodenständigkeit und damit ein Übergewicht über die arabischen Händler, die naturgemäß die „Fremden“ bleiben mußten. Diese bei Abu-l-Fidaa erwähnten Hádiya waren also ohne Zweifel solche Mischlinge. Von ihnen sind die kuschitisch gebliebenen Hádiya zu trennen, die also nicht gemischt waren und bei ihrer alten Lebensweise als nomadisierende Herdenbesitzer blieben. Man findet in der mündlichen historischen Tradition der Hádiya die Erinnerung an eine Dissidenz, die die kuschitischen Volksteile von den Mischlingen trennte.

Im 11. Jahrhundert etwa bestand bereits ein kleiner Staat Hádiya an der Grenze von Schaawa — man muß somit einen angemessenen Zeitpunkt für ihre Abwanderung von der Küste festhalten. Es ist ohne Zweifel, daß dieser Staat nicht von den nomadisierenden Hirten, sondern nur von den befähigten Mischlingen begründet werden konnte. Kuschiten waren nie Staatengründer, und erst ihre Mischung mit anderen fremden Völkern konnte sie dazu befähigen oder auch nur veranlassen, eine staatliche Autorität anzuerkennen, sich ihr zu fügen und sie als für sich selbst verpflichtend anzusehen. Der

Kuschite als solcher hat das bis heute noch nicht ganz erlernt und beugt sich nur notgedrungen der größeren Macht.

Bruce entnimmt seinen abessinischen Chroniken eine weitere konkrete und sehr aufschlußreiche Notiz über diesen Kleinstaat Hádiya, bei Ifaat — sie erzählt, wie der König von Schaawa, Amda S'ion (1312—1342), eine Rebellion der kleinen östlichen Staaten unterdrückt, die zu dieser Zeit unter seiner Oberhoheit stehen. Es handelt sich um eine der vielen Rebellionen gegen das christliche Reich. Amaano, König von Hádea¹⁾, verschwore sich mit den königlich schaawanischen Statthaltern von Fatigar und Dawaaro gegen das christliche Reich. Ein berühmter Zauberpriester weissagte ihm, „wenn es dem Könige von Schaawa gelänge, in Hádia einzufallen, werde er ihn, Amaano, vernichten“. Ehe noch Amaano seine Truppen und die seiner Bundesgenossen zum Einfall in das christliche Reich sammeln konnte, brach Amda S'ion überraschend bei ihm ein, vernichtete das rebellische Heer und machte Amaano zum Gefangenen. Anschließend plünderte und zerstörte er alles von Tagulet bis ans Rote Meer. (Also war das mohammedanische Feindesland bis Tagulet vorgeschoben.) Weitere interessante Angaben folgen. Die Chronisten erzählen von Waren und Reichtümern, die den Siegern in großer Menge in die Hände fielen. Das läßt auf einen regen Handel mit den Arabern schließen, denn die waren ja das Handelsvolk des Ostens, und ihre Nachfahren sind es heute noch.

Wenn wir diese Angaben der abessinischen Chronisten mit denen des Abu-l-Fidaa zusammenstellen, erscheint uns das Wirtschaftsleben dieses Volkes in folgenden Formen: Der Kleinstaat von Hádiya ist beherrscht von einer Schicht kluger, befähigter Kaufleute, die den Sklavenhandel zwischen Schaawa und Adaal, also meist den dort ansässigen Arabern, vermittelt und dadurch zu großem Reichtum gelangt. Ihre Stadt ist der Umschlagplatz für Sklaven und wohl auch für Waren, die weiter nach Adaal respektive nach Schaawa gehen.

Aber das ist nur die eine Form des Wirtschaftslebens. Auf die andere weist der abessinische Chronist mit der Bemerkung hin, daß die Sieger große Mengen Viehs mit fortgetrieben hätten. Das wird übrigens immer wieder in den Chroniken erwähnt. Hier finden wir die bis heute gültige allgemeine Wirtschaftsform der Kuschiten, den kuschitischen Herdenbesitzer. Er ist der bis heute konservative, mit heterogenen Elementen nicht oder nur wenig gemischte Teil der Bevölkerung.

Wir haben also im Kleinstaat Hádiya zwei Schichten, die sich rassisch und in ihren Lebensformen unterscheiden — bei halber Verwandtschaft. Dieser Umstand bestimmt späterhin ihre Schicksale. Er ist die Unterlage für die Trennung und Abwanderung eines großen Teiles der nur-kuschitischen Bevölkerung. Das wird auch durch die Erzählungen der mündlichen Tradition der Hádiya bestätigt.

Ergänzend zur ersten uns hier erkennbaren Phase der Wanderung dieses Volkes muß ich bemerken, daß es hier, wie sonst auch, sicher ist, daß zumindest kleinere Volksteile in der alten Heimat verblieben. Bindungen aller Art spielen dabei ihre Rolle. Mit neuhinzugekommenen divers-völkischen Elementen gemischt, bilden sie dann die Grundlage für eine neue Bevölkerung. In irgendeiner Weise aber bewahren diese Reste auch inmitten dieser neuen Bevölkerung eine Tradition: da finden wir sprachliche Relikte, Benennungen von Ortschaften, zuweilen auch Personennamen. Das konnte ich in sehr vielen Fällen beobachten. Und so ist bis heute noch um Harar herum die Reminiszenz an diese Hádiyavolksteile in sprachlichen Resten und in Ortsnamen vorhanden.

Teilweise Abwanderungen von Völkerteilen der Hádiyagruppe aus dem Osthorne müssen in reichlich früher Zeit vor sich gegangen sein. Sie sind vor

¹⁾ Bruce transskribiert englisch: Hadea. Wir müssen also Hadia oder besser Hádiya lesen. Amaano ist ein auch jetzt gebräuchlicher Name bei den Hádiya.

allem immer dann akut, wenn der Raum für eine Lebensgemeinschaft zu klein wird, wenn Wasser und Weideland nicht mehr ausreichen, aber auch wenn rassistische und religiöse Gegensätze sich unangenehm zur Geltung bringen und das Zusammenleben stören und verderben.

Um nun die historische Lage dieses Kleinstaates Hádiya zu erklären, muß man auf die ganze Staatengemeinschaft übergreifen, inmitten der er stand. Sie stellt sich so dar: Unter dem Protektorat eines wachsenden und erstarkenden „Reiches“ von Adaal ist eine Reihe von Kleinstaaten zu einem losen Bunde vereint. Der Bund ist tatsächlich sehr lose und versagt meist. Die Spalte dieser Verbindung ist stets gegen die Herrschaft des christlichen Reiches gerichtet. Seit Schaawa existiert, ist es der Erbfeind dieser östlichen Staaten, es strebt zum Meer. Zeitweise bleibt es fest Herr im Osten, zu anderen Zeiten kann der Osten wenigstens teilweise seine Freiheit wiedererringen. In den Grenzgebieten aber gibt es den Krieg in Permanenz. Die obige Erzählung des Chronisten ist ein kleines Kapitel aus diesem permanenten Kriege.

Die Kriege mit dem Osten waren in der Hauptsache schon Religionskriege. Wie das Reich von Adaal waren auch diese Kleinstaaten mohammedanisch. Der militante Islam stand Jahrhunderte hindurch gegen das militante Christentum von Schaawa, bis der Kampf mit Mohammed Grañ in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte. In allen diesen Grenzkämpfen vor allem wird stets das religiöse Moment vorgeschoben.

Als der Islam in Arabien siegte, war er alsbald an die afrikanische Küste hinübergetragen. Mohammed soll sogar selbst im heutigen Eritrea gewesen sein, er sei dort sehr gut aufgenommen worden und habe auch Anhänger gefunden. Erst 80 Jahre später habe sich der Islam im Osthorne festgesetzt. So erzählten mir alte Leute aus Harar, die noch von der Tradition etwas wußten. Konkrete Zahlenangaben in der mündlichen Tradition sind stets mit viel Skepsis zu betrachten, man kann sie, wenn überhaupt, dann nur annähernd hinnehmen. Wenn man die Gesamtsituation des Islam in Arabien berücksichtigt, könnte man wohl als die Zeit des religiösen Umbruchs im Osthorne die Wende des 7. zum 8. Jahrhundert annehmen. Bei diesem religiösen Umbruch gingen die arabisch gemischten Volksteile meist mit ihren Vätern, während die konservativen kuschitisch gebliebenen Volksteile in die religiöse Opposition gingen und in der Folge stark abwanderten. Zu den im folgenden erzählten Ereignissen, so, wie sie die mündliche Tradition bewahrte, würde sich die Abwanderung kuschitischer Volksteile vom Meere nach dem Westen vor dem und im 8. Jahrhundert etwa sehr gut einfügen lassen. Das wäre auch die Voraussetzung zum Verständnis plötzlich und unvermittelt erwähnter Ereignisse, die ohne Vorgeschichte erzählt werden.

An einem solchen Zeitpunkt einer Abtrennung kuschitischer Volksteile von dem Mischlingsteil der Bevölkerung setzt die mündliche Tradition meiner Hádiya ein. Sie erzählen:

Bućee lebt in Modjo. Er hat einen Bruder, der Gereeččo heißt, das bedeutet: der Buntscheckige. Der gemeinsame Vater wurde mir nicht genannt. Daß aber meine Leute nicht einfach Adam angaben, wie es sooft geschieht, gibt der ganzen Erzählung eine gewisse historische Festigkeit und solide Unterlage. Der Vater bevorzugt Gereeččo, und auf dem Totenbett wünscht er ihm, daß er „sich immer in Eisen kleiden“ möge, seinem weniger geliebten Sohne Bućee aber wünscht er, daß er „sich immer in Staub kleiden“ solle. Gereeččo, der Buntscheckige, der Mischling, ist also der zum Herrn bestimmte, der Krieger, der Eroberer, der Gewaltige und Gewalttätige, Bućee ist der Arme, der Waffenlose, der Nomade, der auf der Erde schläft und im Staube der Erde wandert. Diese Sage ist der Niederschlag einer historischen Situation, die dem Kuschiten das tief deprimierende Gefühl gab, als er von einer Herrenschicht niedergedrückt wurde, unter der sich auch Menschen seines eigenen Blutes befanden.

Die Brüder trennen sich. Bučee wandert ab. Er lebt in Modjo (südöstlich von Addis-Ababaa) bis Gedja (südwestlich davon). Und noch etwas weiter nach allen Richtungen. Die Namen Modjo, Zük'waala, Héerer, Gédja, Háwaasch u. a. mahnen an seine Zeit.

Bučee hat zwei Söhne und zwei Töchter. Ein Sohn ist Baaddee, der Name des zweiten war nicht bekannt. Es mag hier eine Reminiszenz an einen Volks- teil mitspielen, der sich absonderte und so bei der Gestaltung der späteren Geschichte dieses Volkes ausfiel. Ich erwähne eine Sage, die ohne jede nähere oder Zeitangabe erzählt wird und die sich möglicherweise mit dem Schicksal dieses zweiten, nicht genannten Sohnes befaßt. Nach ihr sind Hádiyasiippen einmal nach dem Westen gewandert und hätten den Blauen Nil überschritten — sie seien nie heimgekehrt. Es wäre denkbar, daß es sich um Sippen handelt, die an der Grenze des Gebietes der Hádiya und der Boro sich mit diesen vermischt und infolge der so entstandenen Bindungen mit ihnen weiter nach Westen zogen, als auch die Boro sich gezwungen sahen, Schaawa zu verlassen. Die Zeit könnte stimmen, denn der Sohn des Baaddee, Dooda, führt seine Stämme auch aus dem Lande. Die Abwanderung der Boro aber wird kaum viel später oder früher stattgehabt haben.

Von den beiden Töchtern wird wiederum nur die eine erwähnt. Die andere verschwindet aus der Erinnerung. Es wäre durchaus möglich, daß die eben erwähnte Sage auch mit ihr in Zusammenhang stehen könnte. Die eine Tochter (Name unbekannt) wird nach T'ambaaroo verheiratet. Dieser kleine Staat liegt in Wallaamo. Dort sind bereits seit einigen Generationen die Nachkommen des Moola „Könige“. Moola ist der „Enkel“ des Sidaanço, des Urvaters der Sidaamo. Er ist mit seinem Sohne T'ambaaroo aus seiner Heimat Sidaamo ausgewandert und hat sich in diesem kleinen „Königreiche“ zum Herrscher gemacht. Unter „Enkel“ muß man natürlich einen späteren Nachfahren verstehen. Die Sagen haben ja das Bestreben, Menschen und Zeiten zusammenzudrängen. Diese Völker haben keinerlei islamische Reminiszenzen. Ihre Abwanderung aus dem Osten könnte noch vor dem Übergreifen des Islam auf das Osthorn stattgefunden haben. Die Sidaamo sind heute das numerisch stärkste Volk der Hádiyagruppe.

Diese Erzählung aber birgt den Hinweis darauf, daß zwischen dem am nördlichsten lebenden Hádiyavolke und den am südlichsten lebenden Völkern dieser Gruppe ein gewisser Zusammenhalt bestand. Die Kenntnis, die sie von einander hatten, und die ehelichen Bindungen lassen das außer Zweifel erscheinen.

Baaddees Söhne sind Dooda und Heerogaara. Dooda, der ältere Bruder, ist derjenige, der seine Stämme aus Schaawa hinausführt. Sein Ziel ist das Land des südlicher lebenden, verwandten kleinen Volkes der Libido. Ihr Zentrum ist Maarak'oo, sie leben aber vom Hawaasch bis nach oder gegen Kambaataa.

Der Exodus aus Schaawa wird in der Form der Geschichte von Esau und Yak'ob erzählt, die den Lesern wohl geläufig ist. Hier bezieht sie sich auf die Trennung von den Amhaara und ist offensichtlich unter christlichem Einfluß aufgenommen worden.

In Maarak'oo leben also den zugewanderten Hádiya verwandte Völker, neben ihnen offenbar auch fremde, mit denen sie bis in den Süden zusammen treffen oder auch in Vergesellschaftung leben. Es scheinen teils nicht-kuschitische Völker zu sein. Doch gehen die Versionen über die Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit einiger von ihnen auseinander.

Südlich der Libido weidet der Stamm Hodjé'e, zu dem drei Unterstämme gehören — oder auch drei Sippen. (Die Benennungen sind unexakt, und zwischen Stamm und Sippe wird kein Unterschied gemacht.) Diese drei sind: die Haballooso, die Hayyiba und die Haysaba. Über sie gehen die Versionen auseinander. Nach der einen sind sie nähere Verwandte der Scháschégoo, die

auch ein Volk der Hádiyagruppe sind — nach einer anderen Version sind sie Fremde. Es kann aber an beiden Versionen etwas Wahres sein. Sie können Fremde gewesen sein, die sich mit den Stämmen der Hádiyagruppe mischten. In diesem Falle also mit den Scháschégoo. Was die Haballooso angeht, konnte man mir einige nähere Angaben machen. Sie sollen später erst aus dem Osten zugewandert sein und hätten sich vorher mit den weit südlich lebenden Arussi vermischt, so hätten sie den Stamm der Habarnoosa gebildet. Ein gelehrter Mann aus Harar, der sehr kenntnisreiche Scherif Abdallah, erzählte mir, daß es unter den Soomali aus religiösen und anderen Gründen wiederholt zu einer Sezession gekommen sei und, wo eine Abwanderung nicht möglich war, zu vernichtenden Kämpfen. Im Falle der Habarnoosa handle es sich um Teile der Habar-Yunis, die aus religiösen Gründen abgewandert wären. Die Überlieferung der Hádiya hatte also ihren fremden Ursprung und ihre Zuwanderung nicht vergessen. Das spricht immerhin auch dafür, daß mich mein Harari richtig orientiert hat.

Außer ihnen werden noch vier weitere Stämme (oder Völker) angeführt: die Saddiiko, die Hammáado, die Alludjána und die Scháammana. Die beiden letzteren gelten als Verwandte der Hodjé'e, die Zugehörigkeit der beiden ersten wird umstritten. Die drei ersten sind heute seßhaft, die Scháammana aber konnte man bis heute nicht domestizieren. Sie treiben keinerlei Feldbau, leben als Nomaden und sind sehr wild und allgemein gefürchtet. Die Alludjána sind mit Arussi gemischt. Es werden später noch andere Stämme oder Völker erwähnt, über deren Zugehörigkeit nichts gesagt wird.

Alle hier genannten Völker der Hádiyagruppe sind aber keine Nachkommen des Bucee. Sie sind wohl nach und nach und noch aus dem Küstenreiche ausgewandert und haben ihren Wanderungsweg auch zum Teil weiter südlich gewählt. Dennoch ist ein Zusammenhalt zwischen den ganzen Wanderungsgruppen da, und auch später wandern die Hádiya nach Gegenden, wo sie verwandte Völker wissen.

Die Geschichte der „echten Hádiya“ fängt mit Baaddee an. Wie bereits gesagt, hat er zwei Söhne, Dooda und Heerogaara. Sie begründen die Sippen, aus denen später das ganze Volk der „echten Hádiya“ hervorgeht. Dooda hat sieben (eigentlich acht!) Söhne, Heerogaara sechs. Nach ihnen heißen die Sippen also:

Von Dooda: 1. Anniimánnna
2. Handeemánnna
3. Demberimánnna
4. Marančóoso
5. Buhaalmánnna
6. Eggó'o

Von Heerogaara: 1. Maarara
2. Maayooso
3. Meescheera

7. Bibischmánnna (Vater Bíbičo)
Als achter Sohn gilt Urússo, er wird aber merkwürdigerweise abseits geführt, wohl als ein Doodeschmánčo, aber wie ein Fremder!

4. Laarooso
5. Moočé'e
6. Maadada

Die Sippen der Nachkommen des Dooda heißen: Doodeschmánnna. Zwischen Dooda und Heerogaara ist Feindschaft.

Ich erhielt noch eine andere Liste der Heerooso, wie die Nachkommen von Heerogaara genannt werden: Danach wären da acht Sippen, von denen aber mein Gewährsmann nur sieben zu nennen wußte:

1. Waageschmánnna	4. Méescheera	7. Haba'lóoso
2. Bure'óoso	5. Ene'óoso	8. ???
3. Hogo'annóoso	6. Dadaschmánnna	

Gegen diese Liste habe ich sehr großes Mißtrauen, sie enthält zuviel Namen, die in anderen Listen enthalten sind. Vielleicht wußte der Mann nichts

und wollte doch etwas sagen, oder es ist eine spätere Liste, in der solche Sippen enthalten sind, die mit den Nachkommen des Heerogaara enge und engste Verbindungen eingingen, wie wir es später noch sehen werden.

Der aus mir unerfindlichen Gründen ausgeschlossene Urússso begründet sieben Sippen:

1. Dáawee	7. Hogo'annooso, begründet fünf Sippen:
2. Daagé'e	1. Wúčča
3. Meerooróoso	2. Woggó'o
4. Weet'ó'o	3. Waayó'o
5. Wógaree	4. Ont'eemánnna
6. Eefó'o und	5. Bondjóoso

Der Sohn des Dooda, Bíbičo, hat die größte Nachkommenschaft. Alle, die von ihm in männlicher und in weiblicher Linie abstammen, heißen Bibischmanna (Sg. Bibischmančo) — sie spielen in der Geschichte der Hádiya die größte Rolle. Es sind sieben Sippen männlicher Abstammung:

1. Essukannóoso	3. Ooyé'e	5. Abbóye	7. Hadé'e
2. Eddeemánnna	4. Gonnó'o	6. Iddiimánnna	

Die Tochter des Bíbičo begründet die fünf Sippen, die sich mit ihrem Unternamen Agé'e nennen. Die fünf Sippen sind:

1. Waaré'e	3. Hit'é'e	5. Nugé'e
2. Baabóoso	4. Eené'e	

Als diese Sippen zu stark werden, trennen sie sich, und eine Gruppe bleibt bei den Bibischmánnna.

Alle Söhne des Báaddee und ihre Nachkommen heißen Baaddawáččo, Sing. Baadáančo (und Baddaančo). Die Urússso nennen sich selbst nicht so und werden auch von den anderen nicht als Baaddawáččo anerkannt. Das zeigt sich klar in der Erzählung der Geschichte ihrer Wanderung nach Wallaamo, auf die ich noch zu sprechen komme.

Die unter der Führung des Dooda zugewanderten Baaddawáččo leben also in Máarak'oo unter den Líbido und weiden dort mit ihnen ihr zahlreiches Vieh. Aber schließlich wird das Land für alle zu eng. So kommt es zu einer Spaltung der Doodeschmánnna, und die eine Hälfte der so geschwächten Sippen verbündet sich mit den Heeróoso. Sie sind fortan die „echten Hádiya“ und behielten diesen ihren Namen bis heute²⁾. Die „echten Hádiya“ sind also heute nur diejenigen, die von Báaddee über Dóoda und über Heerogaara zugleich abstammen. Die eine Sippe der Doodeschmánnna, die seines Sohnes Bíbičo, die den Namen von Hadé'e „Hade'ooso“ führt, ist also speziell der Träger des alten historischen und ehedem allgemeinen Namens, den das ganze Volk im Osten als einen Sammelnamen trug. Das geschah offenbar nach seinem damals numerisch und der Bedeutung nach stärksten Stamme.

Nebenbei bemerke ich, daß die Kambaataa den Búčee Hádiya nennen, hingegen die Álaaba, die auch zu dieser Gruppe gehören, nennen ihn Kóntoma,

2) Der Name „Güdeela“ oder auch „Güdeella“, unter dem dieses Volk allgemein bekannt ist, wurde ihm von den Amhaara gegeben und bedeutet eine Verächtlichmachung, weshalb er von den Hádiya auch abgelehnt wird. Ob er aber mit dem Ausdrucke, den die Sprache der Agau für Werwolf hat, „gúdali, güdeli“, irgendwie zusammenhängt, möchte ich nicht entscheiden. Immerhin behaupten die Amhaara von den Hádiya-Güdeela, sie seien Werwölfe. Man stößt hier auf einen großen Haß, der in den heutigen Verhältnissen keine Begründung findet. Er muß also sehr alt und traditionsmäßig weitergepflegt worden sein. Und es wäre es wohl denkbar, daß dieser Name ihnen in einer sehr frühen Zeit gegeben wurde, als etwa die über den Nil gewanderten Hádiya als Nachbarn der Agau die gleiche Bewertung von Seiten der Amhaara fanden, wie die anderen Hádiya auch. Wir haben freilich unter ihnen gelebt und können bezeugen, daß sie weit besser sind als ihr Ruf, ja, daß unsere treuesten, zuverlässigsten und ehrlichsten Diener gerade diese „Güdeela“ waren.

und ebenso nennen sie seine Nachkommen. Der Sinn des Ganzen ist mir nicht klargeworden³⁾.

Von den sieben Sippen der Doodeschmánnä gehen Emissäre aus, die eine neue Heimat suchen sollen. Sie gelangen zunächst nach dem nahen Kámabaataa, wo sie ein ihnen fremdes Volk finden, das ein Bauernvolk ist und Hackbau treibt. Über seine Zugehörigkeit ist nichts gesagt. Es können ebenso Neger wie zur Ometigruppe zugehörige Menschen gewesen sein. Der König aber hat einen kuschitischen Namen, sogar einen von Hádiyaprägung. Er heißt Dagóye.

Die Ankömmlinge, die mit Lanze und Schild bewaffnet sind, werden von den Ältesten empfangen und vor den König gebracht. Der nimmt sie gut auf und versieht sie mit allem Nötigen. Es ist anscheinend eine gewisse Kultur und eine gewisse Etikette und vor allem eine ausgeprägte und weitgehende Gastlichkeit da. Nach einer Quelle nach etwa einem Jahre, nach einer anderen nach etwa sieben Jahren wollen die Hádiya zu ihren Sippen heimkehren. Der König entläßt sie mit allen Ehren und gibt ihnen außer ihrer Wegzehrung auch noch Brot und Getreide für ihre Angehörigen mit. Diese sollten dann mit ihnen zu ihm kommen. Sie gelangen heim und rüsten sich mit ihren Angehörigen zur Reise nach Kámabaataa. Die Baaddawáččo und die Urússó ziehen gemeinsam aus. Sie gelangen nach Ulbáarak (auch Urbáarak, Úbbarak und Úbarak genannt). Hier werden sie von einem ihnen fremden Volke überfallen; es gelingt ihnen aber, sich durchzuschlagen, und so gelangen sie nach Daalóččo. Nun verirren sie sich und geraten in Gegenden, die ihnen ganz unbekannt sind, nach Sánkora und nach Bláti Arússi. Dort fließt ein Fluß, der Odá'a heißt. Sie überschreiten ihn und sind in Walláamo. Da sehen sie Berge, die sie für das Ambaríččo-Gebirge halten, das ihnen den Weg nach Kámabaataa weisen sollte. Als sich das als ein Irrtum erweist, ziehen sie weiter und kommen an das Daamoota-Gebirge, in Sódo-Walláamo, das sie nun für das Ambaríččo-Gebirge halten. Sie besteigen das Gebirge und sehen wiederum, daß sie irregegangen sind. Nun steigen sie in die Ebene hinab und gelangen nach Gandábba, dann nach Gássuba und schließlich nach Soriiféela, wo sie lagern. Neben Gandábba aber liegt ein Land, das K'óyscha heißt und über das ein „König“ Amaado herrscht. Dieser Name fällt auf; er ist auch in Form und Wurzel kuschitisch und kommt immer noch unter den Hádiya vor. Es ist sehr wohl möglich, daß hier der gleiche Fall vorlag, wie er aus T'ambaaroo bekannt ist: daß ein Stamm aus der Völkergruppe der Hádiya auf der Suche nach einer neuen Heimat ein kleines Land besetzte und sich dort zu Herren aufwarf. Solche Fälle haben sich in der Geschichte der Kuschiten öfter ereignet, und sie sind so Herren über Völker geworden, die ihnen kulturell überlegen waren, aber an Kraft unterlegen. Dieser König Amaado läßt sie zu sich kommen und fordert sie zum Bleiben auf. Sie willfahren ihm, helfen ihm in Kriegszügen, verheiraten sich mit den Einheimischen, und der König selbst heiratet ein Mädchen der Baaddawáččo. Irgendwie aber entsteht schließlich Streit zwischen den Einheimischen und den Zugewanderten, und der König möchte sich ihrer entledigen. Er will sie gegeneinander ausspielen, daß sie sich gegenseitig aufriegen. Er ruft also die Baaddawáččo und die Urússó getrennt zu sich und versucht, sie gegeneinanderzuhetzen, daß sie sich gegenseitig umbrächten. Die Baaddawáččo weigern sich, ihre Brüder zu töten, die Urússó hingegen willigen ein, die Baaddawáččo zu überfallen. Nun aber ändert der König seinen Plan. Er lädt alle an einem Tage ein, an einem großen Festmahl teilzunehmen. Auf Verabredung erscheinen als erste die Urússó. Sie werden aufgefordert, ihre Waffen

³⁾ Die ganze Situation ist etwas kompliziert und wird es, wenn man sich intensiver damit beschäftigt. Sie wird durch die häufige Spaltung der Stämme und Sippen verworren, aber in hohem Maße auch dadurch, daß diese Menschen zwischen Volk, Stamm und Sippe keinerlei Unterschiede machen. Auch kann es irreführend sein, wenn gespaltene Stämme oder Sippen sich in ihren geschwächten Abteilungen anderweitig anlehnen und mit verwandten, aber auch mit fremden Stämmen mischen, dabei aber eine eigene Tradition in engern oder weitern Grenzen bewahren. Gerade bei den Hádiya und den Gaalla ist ein solches Vorgehen immer wieder zu beobachten.

abzugeben. Sie tun es und werden in den „Saal“ geführt. Zuerst die Hogo'-annóoso. Sie werden von den dort bereitgestellten Wallaamo niedergemacht. Inzwischen kommen die Baaddawáččo, sehen das Blutbad und werfen sich in den Kampf, um die ermordeten Brudersuppen zu rächen. Nach diesem Kampfe verlassen sie das Land.

Inzwischen waren sie und ihre Herden wiederum sehr zahlreich geworden und teilten sich in zwei Gruppen, die verschiedene Wege einschlagen. Die eine Gruppe geht nach Háddaaro bei T'ámbaaro und dann nach Gámascha, die andere nach Daamóota und Siyyáara. Hier kommen sie wieder mit Völkern zusammen, die ihnen noch unbekannt sind. Offenbar ist zwischen den einzelnen Gruppen der eingewanderten Hádiya ein Riegel fremder, vielleicht nichtkuschitischer Völker vorhanden, die sich als seßhafte Bauern halten konnten, die Herrschaft aber an die Kuschiten abtreten mußten. Es werden an dieser Stelle fünf Völker (oder Stämme?) genannt (die Erzähler sind darin sehr ungenau), die heißen: Badógi, Bargáagee, Habállee, Fáamee und Eróoree (die Fáamee werden auch Báamee genannt). Sie alle vereinigen sich, um die Baaddawáččo zu töten und ihr Vieh zu rauben. Diese aber besiegen sie alle und töten ihrer viele.

Zu dieser Zeit ist der König von Kámabaataa (er heißt wieder Dagóye) den besiegt Fáamee und Eróoree tributpflichtig. Erfreut über den Sieg der Baaddawáččo, die sein Land auch befreit haben, lädt er die Sieger zu sich ein, und sie setzen den Kampf gegen die Fremden bis zu deren Vernichtung fort.

Hier haben wir einen Bericht von dem Erlöschen von Völkern oder Stämmen, von denen gerade noch der Name übrigblieb und auch er vielleicht in einer stark dissimilierten Form. Man kann von ihnen nicht sagen, welche Rolle sie in dem Aufbau der Bevölkerung der Südwestgebiete des Landes spielten, denn wir haben keinen Hinweis auf ihr Volkstum noch auch auf ihre Sprache und Kultur. Wir können nur sagen, daß sie offenbar Krieger waren und wohl aus einem fremden Lande stammten, aus dem sie abgewandert waren. Wir wissen aber auch nicht, ob sie irgendwie mit den nichtkuschitischen Völkern dieser Gegend verwandt waren. Auf die Besetzung von Kámabaataa werde ich noch zurückkommen.

Auch die Kámabaataa werden „Fremde“ genannt, auch sie gehören nicht zum Kreise der Zugewanderten aus dem Osthorne, sie werden aber auch nicht als zu den obigen fünf Völkern zugehörig angesehen.

Die Überlebenden der Fáamee und Eróoree — es sind wenige — fliehen nach Ulbáarak, Schaschégoo und Sóoroo; in der Folge gehen sie in der Bevölkerung auf.

Die Badógi und die Bargáagee wurden von einigen meiner Leute als „Nachkommen“ des Königs T'a'namo bezeichnet, nach den andern waren sie fremde Völker, über deren Herkunft und Zugehörigkeit nichts bekannt war. T'a'namo ist ein Hádiyaname. Der König gilt als einer der späteren Herrscher. Sein Grabmal wird noch gezeigt. Es wäre aber auch möglich, daß es einen früheren König T'a'namo gegeben habe, dann wäre die Erzählung eben kein Anachronismus. Oder es wäre möglich, daß sie sich mit dem Stamme eines alten Königs dieses Namens vermischt hätten und in ihm aufgegangen wären. In diesen Gegenden gibt es übrigens eine ganze Menge kleiner Völkerrelikte, die kaum mehr als solche erkennbar sind, und die infolge einer sehr weitgehenden Mischung auch aus ihrem Habitus und ihrer Sprache nicht mehr identifizierbar sind.

Es wäre immerhin der Mühe wert, im Osten nach Namen von Stämmen oder Sippen zu suchen; unter günstigen Umständen könnte man den einen oder andern Namen finden. Bargáagee z. B. könnte mit „wára“ zusammenhängen, d. h. Familie, Sippe.

Bleiben die Habálli. Sie sind die von den Habarnoosa abgetrennte Gruppe, die schon erwähnt wurde. Die Habarnoosa gehen angeblich auf die Habar-Yunis zurück. Wir wissen von Sezessionen innerhalb der Soomali, namentlich solchen aus religiösen Gründen. Solche abgetrennte Gruppen lehnen sich auf der Suche nach neuen Wasser- und Weideplätzen naturgemäß an die einheimische Bevölkerung an. Ein solches Übergehen sogar in eine andere Volksgruppe haben wir im Laufe der historischen Tradition der verschiedenen Kuschiten wahrgenommen. Gerade bei Nomaden ist ein solches Vorgehen gebräuchlich. Es ist ferner interessant, daß die Bargáagee und Badógi mit den Habálli zusammen genannt werden, die Fáamee und Eróoree für sich, aber zusammen.

Die Habálli werden dann genealogisch in der Nachkommenschaft des Hodjé'e von Scháschégoo geführt. Sie sind durch eine Sippenfusion dazugekommen.

Um einen Fall von religiösem Dissidententum bei den Soomali aufzuzeigen — es handelt sich um die Ak'ičtu, die sich weigerten, den Islam anzunehmen: sie wurden deshalb von den Issa und andern unter deren Führung stehenden Soomali ausgerottet. Da ist ein Fall, wo eine Flucht in andere Gegenden nicht möglich war, denn die Ak'ičtu lebten mitten unter den fanatisierten Mohammedanern.

Es bleibt noch, einen Hinweis auf das fernere Schicksal und die historischen Entwicklungsmöglichkeiten der im Norden verbliebenen Hádiya, also der Mischlinge, zu geben. Die bei Ifaat ansässigen Mischlings-Hádiya haben sich wahrscheinlich in der Gegend oder nicht weit davon gehalten. Westlich vom alten Ifaat ist nämlich eine Gegend, die Čooba und Miññabálla genannt wird. Die dort lebende Bevölkerung hat mit den dort lebenden Amhara und Gaalla nichts gemeinsam. Sie gilt in jeder Beziehung als eine fremde Enklave und fällt vollkommen aus dem Rahmen ihrer Umgebung. Diese Leute sind zudem Mohammedaner, und das inmitten einer christlichen Bevölkerung als eine kleine, geschlossene Gruppe. Ihr Ruf ist sehr schlecht, und sie sind in der Tat eine sehr unheimliche Gesellschaft. Wenn man den Karawanenweg von Fantalle nach Addis Ababaa nimmt, kann man es nicht umgehen, dort zu übernachten, was stets sehr unangenehme Zwischenfälle mit sich bringt — Diebstähle, Raubüberfälle, Erpressungen usw. Wir haben das selbst übel erfahren. Es wäre sehr wohl denkbar, daß die letzten Reste des ewig unruhigen Kleinstaates Hádiya nach einer der zahlreichen Rebellionen hierher deportiert und unter dem wachsamen Auge ihrer Herren angesiedelt worden sind. Von einem solchen Vorgehen gegenüber den Rebellen aus dem Osten sprechen die Chronisten mehrmals. Auch eine Gruppe von Negern lebt dort in einer kleinen Enklave; über ihre Geschichte weiß man nichts, sieht sie aber ebenso wie die Obengenannten als nicht hingehörige Fremde an. Vielleicht aber gehören die beiden kleinen Gruppen sogar zusammen.

Bei dieser Bevölkerung müssen ungünstige Mischungsverhältnisse und eine daraus resultierende Ablehnung der Umwelt die Festigung der an sich zutage liegenden schlechten Eigenschaften ausgelöst bzw. sie vermehrt haben. Ein ähnlicher Fall ist im Westen. Dort lebt am rechten Ufer des Blauen Nils das Volk von Daamot, mit dem keiner seiner Nachbarn etwas zu tun haben will. Sie sind ganz generell als Menschen bezeichnet, denen jedes Verbrechen zuzutrauen ist und die darum jedermann meidet. Auch das haben wir selbst erfahren. Die Parallele aber zwischen den beiden genannten Völkerresten ist auffallend. Ob es sich hier auch um Überreste der im Westen verschwundenen Hádiya handeln mag, die durch Mischung und sonstiges historisches Erleben zu dem wurden, was sie heute sind? Der Hádiya an sich kann generell natürlich nicht als gut oder schlecht bezeichnet werden; es hat mich sehr oft über-

rascht, wieviel besser sich viele von ihnen zeigten, als der Ruf war, der ihnen anhaftete. Aber es ist ebenso nicht zu bezweifeln, daß eine heterogene Mischung ungünstig wirken konnte.

Die Hádiya in Máarak'oo

Nach der ersten Spaltung der Doodeschmanna vermehrten sich die Nachkommen des Baaddee in Máarak'oo wieder so sehr, und namentlich ihr Vieh war so zahlreich geworden, daß ihnen die Weidegründe in diesem überaus fruchtbaren Lande sogar zu eng wurden. Wieder spaltet sich ein Teil der Sippen ab und geht nach Westen. Sie besetzen so Gómara, das spätere Káfaa, Enaarya, Límuu und andere Kleinstaaten, in denen eine Bevölkerung von Ackerbauern lebt. Es gelingt ihnen überall, sich zu Herren zu machen, und ihre Führer werden zu „Königen“ dieser Länder. Anscheinend sind sie hier wie in Kámabaataa auf eine sehr ruhige und wenig kriegerische Bevölkerung gestoßen, die sich mit Ackerbau und Handwerk beschäftigte. Die Hadé'e genannten Sippen waren zur Hälfte in Máarak'oo geblieben, zur andern Hälfte machten sie sich in Limuu und Addiyo seßhaft, vermischten sich mit den Einheimischen, die ihnen numerisch überlegen waren — ihr Habitus ist dabei verlorengegangen, nur noch sprachliche Relikte und Namen erinnern an die Episode einer kurzen Herrschaft.

Einige der Sippen waren in ihrer Gänze in Máarak'oo geblieben, wie z. B. die Waaré'e. Sie vermischten sich mit den Líbido und bilden die Zwischenglieder zwischen den beiden Völkern Hádiya und Libido. Im großen ganzen aber werden beide als ein Volk angesehen; sie sind es nach einer so langen und erprobten Gemeinschaft auch geworden, und vor allem betonen sie, daß es zwischen ihnen nie eine Feindschaft gegeben habe. Sie sehen Máarak'oo als ihre gemeinsame Heimat an und nennen es beide: méetee Líbido = Erde, Land Libido. (Wie die Schinascha ihre alte Heimat Schaawa nannten.)

Ich habe bereits gesagt, daß die in Máarak'oo zurückgebliebenen Sippen der Baaddawáččo, die sich mit den Heerogaara vermischten, die „echten Hádiya“ sind. Sie verbreiten sich bald über Máarak'oo hinaus bis an das östliche Ufer des Zuwaysees. Dieses Land wird als Niemandsland angesehen und besetzt. Östlich davon leben aber schon einige der unter dem Einfluß des Adaalreiches stehenden Kleinstaaten. Später startet Zer'a Yak'ob seinen großen Feldzug, in dem er verlorengegangene Provinzen zurückerobernd und andere, neue Länder hinzugewinnt. Auch um den Zuwaysee gewinnt er alles Land und setzt seine Besatzung hinein. Doch das ist östlich des Sees nur vorübergehend, die Besatzung verliert sich in der einheimischen Bevölkerung. Westlich des Zuwaysees aber setzt der Eroberer mitten unter die Hádiyabevölkerung die aus Tigree gebrachten Gúraagee — sie leben heute noch als Volk dort. Mit geringen Ausnahmen haben sich die Hádiya wie Gúraagee exklusivistisch verhalten und wenig gemischt. Die Gúraagee stehen auf einer höheren Kulturstufe, und die Hádiya lernen von ihnen und werden richtige Bauern.

Einige Jahrzehnte später kommt der Grañsturm. Wie alle umliegenden Völkerschaften werden auch die Hádiya unterjocht und seinem Reiche einverleibt. Dabei werden alle Unterjochten dieses Herrschers gewaltsam zu Mohammedanern gemacht. Aber als unter seinen Nachfolgern sein Reich zerbröckelt, da verlassen die Hádiya, wie alle andern Kuschiten auch, den ihnen aufgezwungenen fremden Glauben und kehren zu ihrem eigenen kuschitischen Glauben zurück. Auf diese Phase ihrer Geschichte und die Folgen komme ich noch später zu sprechen. Die Grenze des Adaalreiches bleibt bis an den Zuwaysee vorgeschoben, und dort spielen sich auch die etwa 70 Jahre der Exilregierung des Reiches von Adaal ab, die aus der Geschichte, also aus den Chroniken, dieses Reiches verschwunden sind.

Die nach dem Westen abgewanderten Baaddawáččo aber, die sich dort in verschiedenen Kleinstaaten zu Herrschern aufschwingen konnten, werden

dort auch nach einigen Generationen durch den Kaiser Zer'a Yak'ob entthront. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts erobert dieser Herrscher des christlichen Reiches auch den heutigen Südwesten, also auch das Reich von Gómara, und setzt seine treuen Góniga dort als Besatzung ein. Von da an gibt es Kämpfe zwischen den Hádiya und den Góniga, und es gelingt diesen, ihre Dynastie dort einzusetzen. Diese Kämpfe währen lange und werden sehr hartnäckig geführt. Zuerst siegen die Góniga in Gómara, das dann Káfaa genannt wird, und zuletzt in Enárya, wo die Kämpfe noch das ganze 16. Jahrhundert andauern und die Namen von Hádiyaherrschern mit denen von Góngaherrschern abwechseln. In Enárya aber wird später noch ein Volk genannt, das sich Baddaančo nennt und das sein Leben abgesondert von seiner Umgebung für sich allein lebt. Sie sind der letzte sichtbare und greifbare Rest der ehemaligen Hádiyaherrschaft. Sonst aber finden wir sie noch in den Sprachen des Südwestens, namentlich in der Sprache von Káfaa bewiesen, in der der Einfluß besonders hervortritt.

Einiges über die übrigen der Hádiyagruppe angehörenden Völker

Die Kámabaataa

Sie sind ein stark gemischtes Volk, über dessen verschiedene Komponenten ich nichts erfahren konnte. Ihre Sprache ist der der Hádiya verwandt, und es ist ohne Zweifel, daß auch somatisch eine Mischung mit den Hádiystämmen vorkam, wenn auch meine Hádiya allgemein behaupten, daß sie nicht stark gewesen sei. Sie werden von den Hádiya auch heute noch nicht voll anerkannt. Historisch tauchen sie erst spät aus ihrer Stille auf, und ihr Schicksal verlief bis zum Auftreten der Baaddawáččo wenig beachtet. Ihre Sagen erschienen mir ziemlich verworren; das mag an der Vielzahl ihrer Mischungskomponenten liegen, die durch eigene Erzählungen die gemeinsame Linie verwischten. Daß das Land Stürme und eine wechselvolle Geschichte durchmachte, das sieht man aus seiner starken Mischung mit fremden Völkern, aber auch — und vor allem — gleich bei seinem ersten Auftreten in der Tradition der Hádiya.

Der Untergrund ist bei ihnen vielleicht — und sogar sehr wahrscheinlich — durch eine nichtkuschitische Bevölkerung gegeben, und es ist denkbar, daß sich ihre somatischen Spuren mit der Zeit verwischt haben. Vielleicht waren es Stämme aus dem Westen, wo offenbar eine Bauernbevölkerung mit hohem handwerklichem Können ansässig war, auf die die in sich abgeschlossene Kultur dieses ganzen Gebietes zurückgeht.

Kulturell sind sie heute den übrigen Völkern ihrer Sprachgruppe angeglichen. Daß es nicht immer so war, das erzählen die Hádiya in ihrer Tradition. So haben nach ihnen die Kámabaataa eine gutorganisierte Landwirtschaft gehabt, doch kannten sie nicht den Pflug, nur den Hackbau. An Vieh hätten sie nur Schafe und Pferde gehabt, und Rinder hätten sie von den Hádiya eingetauscht. Wenn sie aber Pferde kannten und besaßen, so müssen sie mittelbar oder unmittelbar schon früher mit Kuschiten zusammengekommen sein. Das wäre in ihrem Falle mit den Borovölkern, die bald nach ihrem Eintreffen auf heutigem abessinischem Boden diese Südwestecke überflutet hatten, wie es sich aus vielen und überzeugenden Indizien ergibt. Auch dieses Auftauchen von Pferden bei den Kámabaataa vor ihrem Zusammentreffen mit den Hádiya ist eine Stütze dafür.

Nach dem Einmarsche der Hádiya in diesen Gegenden hat es einen regen Handelsverkehr mit ihnen gegeben; die Kámabaataa lieferten Getreide und Enseten und die Hádiya Rinder.

Als ihren Urvater geben die Kámabaataa einen K'álliča (Zauberpriester) an, der Abbá'a geheißen habe. Seine direkten Nachkommen sind die Sippe der Abbá'a. Sein wuk'aabee (persönlicher Schutzgeist) hätte Abbakíččo geheißen. Diese Namen und Formen sind alle Hádiya. Also scheint es, daß die Kámabaataa

ihren Ursprung und ihre Geschichte erst von der Zeit an rechnen, da sie sich mit Hádiyavölkern vermischten oder auch unter deren Herrschaft kamen. Sie verlegen ihn in eine sehr frühe Zeit.

Es mag wohl merkwürdig erscheinen, daß ein Volk seine Frühgeschichte vergißt oder verleugnet. Aber wir finden das auch in anderen Fällen. So bei den Soomali, den T'ambaaroo und auch bei den Amhara in Schawa, die auch nur ihre axumatische Komponente gelten lassen und von ihrer weit stärkeren kuschitischen Komponente nichts wissen und nichts wissen wollen.

Aus der Geschichte der Baaddawáččo haben wir bereits von der Unterjochung der Kámabaataa durch die Fáamee und Eróoree gehört. Darüber berichten die Kámabaataa folgendes:

Diese beiden Völker hatten das Land überrannt und sich dort niedergelassen. Sie bedrückten die Einheimischen und verlangten in ihrem Übermuth Unmögliches von ihnen. So befahlen sie dem König Dagóye, ihnen einen Haupfosten aus dem Holze des k'áč'amoo (*Myrsine africana*) zu bringen. Das ist aber ein Strauch mit kaum fingerdickem Holz. Sie aßen und tranken bei ihm über die Maßen, verschütteten das Essen und die Getränke und verspotteten ihn, begossen ihn mit Milch und gossen Talg über seinen Kopf. Als nun die Baaddawáččo die beiden Völker geschlagen hatten und deren Überlebende nach Sóoroo, Scháschégoo und Ulbáarak geflohen waren, nahmen die Sieger das zurückgelassene Land und Vieh in Besitz. So blieben sie im Lande und vermachten sich auch zu einem Teile mit der Bevölkerung. Daß eine Kluft da war, bezeugt die Erzählung von Déddeebo, die ich später bringe. Die Sage zeigt folgendes auf: Die einheimische Bevölkerung ist ein Bauernvolk, hat einen gewissen erhöhten Kulturstandard, sie ist kein Kriegervolk, ist gastlich und friedlich, sie fällt einem Eroberer leicht zur Beute, braucht also tapfere Bundesgenossen, die es gegen derlei Belästigungen schützen — ist auch bereit, sie teuer zu erkaufen. Diese Bundesgenossen und Schirmherren aber werden so die eigentlichen Herren des Landes, sie bilden die Oberschicht, und so wird das Volk in seinen unteren Schichten, die aus den Einheimischen allein bestehen, nicht als völkisch vollwertig anerkannt. Daß die Baaddawáččo nicht in der Bevölkerung aufgingen, sondern eine gesonderte Klasse und Schicht bildeten, das zeigt die Geschichte.

Die Geschichte der Baaddawáččo in Kámabaataa

Eine lange Zeit hindurch waren die Baaddawáččo mit den Kámabaataa und den benachbarten Walláamo in Frieden. Da entbrannte der Krieg durch die Tat eines Mannes.

Ein Baaddaančo namens Aalo hatte zwei Söhne; sie hießen Déddeebo und Ambúutee (nach andern Ámbula). Sie lebten in Aylo. Der Vater starb, und seine Witwe erzog die beiden Kinder. Aber sie liebt den Déddeebo nicht; ihn allein erzieht sie streng und zum Manne. Ambúutee wird verweichlicht, muß sich sein Essen selbst zubereiten und wird wie ein Mädchen im Hause erzogen. Als Déddeebo erwächst, tötet er einen Kámabaataa und einen Walláamo, dann flieht er nach Wálleač'a. In Kámabaataa herrscht zu dieser Zeit der König Dílbato, in Walláamo der König Goobee (nach andern Gaaga). Beide beschließen, die Baaddawáččo von zwei Seiten anzugreifen und zu vernichten. Damals sang Déddeebo das folgende Lied:

„Ich, Déddeebo, Sohn des Aalo, Bruder des Ambúutee, von den Anneemanná⁴⁾ von Schiráka, habe Schólla in Unruhe versetzt, und den Handéeroo

4) In diesen Gegenden lebten zu unserer Zeit mehrere Räuberbanden nebeneinander. Da war der sehr bekannte „Fitauraarii T'árraga“ (sein, „nom de guerre“, es bedeutet: „er hat reingefegt“), der ein Amhara gewesen sein sollte. Es hieß, er sei mit den ausführenden Regierungsorganen unzufrieden in den Busch gegangen. (Solcher Fälle waren mehrere bekannt.) Dort hatte er sich vor allem eine Schar davon-gelaufener Sklaven gesammelt und brandschatzte die Gegend bis auf 3 Tagesreisen von Ulbaarak. Seine Opfer waren meist Amhaaras, auch sonst Kaufleute, aber keine Weißen. Als er in unserer Nachbarschaft einen Markt der Silt'ee überfiel und plünderte, sandte er uns einen Boten und ließ uns sagen: Wir sollten

von Schiráka habe ich auf die Ebene von T'eara hinausgejagt. Der, den sie Dédeebo nennen, ist nicht der Dédeebo von Emfiyee — ich bin Dédeebo, der Sohn des Aalo!"

Die Kámbaataa und die Walláamo umringten ihn in Wállač'a, wo er mit seinen Sippenangehörigen in den Wäldern hauste. Sie begannen, diese Wälder zu schlagen, er aber stellte an die Zugänge zu den Wäldern je zwei Mann seiner Leute auf. Diese wenigen Männer zusammen mit zehn Reitern und zehn Kriegern zu Fuß besiegten die Feinde. Zuerst griffen die Kámbaataa an und wurden geschlagen. Die Leute von Dédeebo kastrierten sie und brachten die Trophäen heim. Inzwischen hatte der König von Walláamo sein Heer auf der andern Seite des Waldes in der Ebene von Ba'né'e aufgestellt. Auch er ließ den Wald schlagen, und während seine Leute singend die Bäume fällen, kommen die Baaddawáččo heran. Der König wird von seinem Leibdiener, Dido Dik'áso, geschützt, der vor ihm herreitet. Aber Dédeebo schleicht sich heran und schleudert seine Lanze so kraftvoll, daß sie dem Dido Dik'áso durch den Schenkel dringt und ihn an das Pferd heftet. Der König wendet sich nun erschreckt zur Flucht, und mit ihm flieht das ganze Heervolk. Die Baaddawáččo verfolgen die fliehenden Walláamo und werden von ihren mitgehenden Frauen durch Singen angefeuert. Am Flusse gelingt es ihnen, die Fliehenden von zwei Seiten zu fassen, und sie töten „mit zwanzig Lanzen zwanzig Walláamo“, die so völlig geschlagen werden.

Der König von Walláamo aber fürchtete den Ruf des Dédeebo und hatte sich als Bundesgenossen die Gámuu herbeigerufen. Als nun die Walláamo flohen, weigerten sich die Gámuu, auch zu fliehen, und als die Männer der Baaddawáččo von der Verfolgung zurückkamen, fanden sie die Gámuu noch immer an ihrer Stelle ausharrend. Da riefen sie erbost: „Die Gámuu hat wohl ein Dämon besessen!“ und töteten sie alle.

Ich unterbreche das Thema kurz und weise auf etwas hin, das als kontemporäre Geschichte der Baaddawáččo ein Licht auf die Kámbaataa mit werfen kann.

Es wird erzählt: In dieser Zeit des Dédeebo sind die zuerst feindlichen Habálli bereits Bundesgenossen der Baaddawáččo und mit ihnen auch vermischt. Sie heißen auch bereits mit dem Hádiyanamen „Haballóoso“ (ooso = Kinder). Hier haben wir das Beispiel vom Verschmelzen verschiedener Stämme und Sippen. Die Habálli sind, wie schon gesagt, von den Habarnoosa abgetrennt, die aus dem Osten zu den Arússi zugewandert waren. Arússi ist damals der generelle Name aller Völker, die heute Gáalla genannt werden. Zuerst schließen sich die Habálli den Hodjé'e von Scháschégoo an, zählen auch in deren Sippenregister, dann trennt sich ein Teil (oder sie alle?) von den Hodjé'e und schließt sich an die Baaddawáččo an.

An dieser Sache ist folgendes für die Betrachtung der Kámbaataa interessant: Die Baaddawáččo mischen sich unbedenklich mit den aus der Fremde gekommenen Habálli, wie sie sich schon früher mit den Walláamo gemischt haben und auch mit andern Völkern im Westen, nicht aber — oder sehr wenig — mit den Kámbaataa, in deren Mitte sie leben, denen sie im Kampfe auch schon geholfen haben. Der Stamm der Haballóoso wird als voll ebenbürtig anerkannt, nicht aber die Kámbaataa. Die Haballóoso haben kuschitische

nichts fürchten, uns täte er nichts an. Ein weiterer in dieser Gegend sehr bekannter Räuberführer war der Alaabaa Hirpo, der nach dem gleichen Prinzip verfuhr. Es gab zeitweise auch kleinere Führer, die sich aber bald den großen Führern unterordneten. Praktisch war diesen die ganze Bevölkerung von Ulbaarak untertan.

Aber auch mitten im Maarak'oo hielt sich ein solcher Führer mit kaum einem Dutzend Leuten auf. Er war ein dortiger Einheimischer, also ein „Gúdeela“. Er lebte im Busch jenseits des Doobbána, etwa einen guten Steinwurf entfernt von unsern Häusern, auch ihn hatte die Unzufriedenheit in den Busch getrieben. Er überfiel nur Karawanen von Amhaaren, die Einheimischen hielten zu ihm und versorgten ihn mit allem Nötigen. Uns hatte er gleich sagen lassen, wir hätten von ihm nichts zu befürchten und er ist uns auch nie lästig gefallen. Zuweilen trat er aus dem Busch ans jenseitige Ufer und unterhielt sich mit unseren Leuten.

Mischung — welche aber haben die Kámbaataa? Offensichtlich dominieren fremde, heterogene Elemente so stark bei den letzteren, daß dadurch eine Schranke gezogen erscheint. (Heute allerdings sind die Kámbaataa auch somatisch kuschitisch angeglichen — die Fremdheit aber besteht zwischen ihnen und den Hádiya).

Die Habarnoosa sind heute noch ein Stamm der Arússi und leben mit ihnen an der Seenplatte zwischen dem Zuwaysee und dem Hara Lángano. Zuweilen beziehen sie in den östlich angeschlossenen Bergen ihre Quartiere. Sie sind Halbnomaden, wie die Arússi. — Nach dieser Abschweifung fahre ich in der Geschichte der Kámbaataa fort. Die jüngste Geschichte der Kámbaataa ist folgende:

Ein König Bórgano, der sehr friedliebend ist, sucht sein Volk in jeder Weise zu fördern. Er läßt unter anderm die Musa Ensete anpflanzen (als angeblich erster!!), was sicher nur gesagt wird, um seinen Ruhm zu erhöhen. Denn die alten Sagen der Hádiya erwähnen die Kultivierung dieser Pflanze bereits in den ersten Zeiten ihrer Wanderung in diesen Gegenden. Sie ist übrigens die Nahrung der ganzen Bevölkerung der Südwestecke.

Sein Sohn heißt Wák'o; von ihm wird weiter nichts berichtet. Aber dessen Sohn wiederum ist der blinde König Dílbato, der letzte König von Kámbaataa. Zu seiner Zeit beginnen die Einfälle der Amhaara unter ihrem Kaiser Menilek dem Zweiten in diesen Ländern. Dabei wird der ganze Südwesten des heutigen Landes Abessinien erobert, den bereits Jahrhunderte zuvor der Kaiser Zer'a Yak'ob erobert hatte. Auch das ganze Gebiet der Arússi wird zu Abessinien geschlagen. Der blinde König Dilbato verteidigt sein Land, wird aber von den numerisch und an Waffen überlegenen Amhaara geschlagen und verliert selbst sein Leben durch die Hand des Raas Mangaschaa. So starb der letzte König von Kámbaataa, und nach ihm werden vom Sieger „Häuptlinge“ eingesetzt — sie nennen sie „Baalabaat“. So wurde es in allen besiegten Ländern gehandhabt. Der erste „Baalabbaat“ in Kámbaataa ist Molisso. Er verwaltet sein Gebiet gut und klug, er treibt regen Handel mit seinen Nachbarn, den Hádiya; mit ihnen tauscht er seine Feldfrüchte gegen ihr Vieh aus. Aber einmal nimmt er ihnen ein Stück Landes weg, und darum entbrennt ein Krieg. Die Amhaara mischen sich ein, sie helfen den Hádiya. Molisso wird besiegt und verurteilt, den Hádiya das genommene Stück Land zurückzugeben. Sein eigenes Land muß er dem Kaiser nochmals feierlich übergeben.

Die Scháschégoo

Nach einer Sage sind die Scháschégoo wohl die zuletzt Zugewanderten dieser Gruppe. Sie sollen erst nach den Hádiya hingekommen sein. Man kann über die Gründe dazu nur Vermutungen haben und hat darin eine ziemliche Auswahl. Sie könnten schon aus dem Küstenreiche abgewandert, aber dann auf dem Wege verblieben sein und also längere Zeit im Osten verweilt haben. Sie können auch aus dem Kleinstaat Hádiya bei Ifaat gekommen sein, und schließlich können sie, durch die Kriegerhorden des Mohammed Grañ aus ihrer östlichen Heimat vertrieben, zu den Hádiya gestoßen sein.

Es sind zwei Brüder bei der Einwanderung. (Sie sind ein sehr kleines Volk.) Sie heißen Olóoloo und Hodjé'e. Olóoloo hat fünf Söhne, seine Nachkommenschaft bleibt in Scháschégoo. Die Söhne sind:

L a a k o , er hat vier Söhne:

1. Kórree
2. Fiitáamo
3. Sírbo
4. Wotángó (seine Sippe heißt Madárčo);

B ó k k e e hat fünf Söhne:

1. Hossíssso
2. Gereessa
3. Láačori
4. K'áltiro
5. Čateemánnna

S a d d i k o hat nur einen Sohn:
Alludjána; seine Sippe heißt ebenso,
sie ist heute den Arússi eingefügt!

H a m m a a d o
hat auch nur einen Sohn:
Faaračo;
seine Sippe sind die Wo'gee'ee.

Der fünfte Sohn ist Schámmána; seine Nachkommen sind Viehhalter geblieben, nichts vermag sie zu domestizieren; sie sind wild und von ihren eigenen Verwandten gefürchtet.

Der Bruder des Olóoloo ist Hodjé'e. Seine Sippen sind sehr reich an Vieh, aber sie kennen auch den Ackerbau. Unter seinen Sippen ist nur eine genannt, die voll zu Scháschégoo gehört, das sind die Hogolleschmánna. Außer ihnen sind drei Sippen genannt, die Mischlinge zwischen Scháschégoo und Fremden sind: die Hayyiba, die Háysaba und die Habálli.

Diese Völker stehen im Kampfe gegen die zugewanderten Hádiya — ich habe das bereits erzählt — und schließen sich in ihren Resten nach dem Siege der Hádiya an die offenbar kurz vorher auch zugewanderten Scháschégoo an. Sie sind vielleicht in diesen Sippen noch stark genug, so daß ihr Name auch auf die gemischten Sippen übertragen wird. Über die Habálli habe ich bereits das Nähere gesagt.

Die Álaabaa

Als ihren letzten Wohnort vor der Einnahme ihrer jetzigen Wohnsitze geben sie Guuna und Womba an. Ein Guuna gibt es im Gugu-Gebirge, das sich östlich an das C'elaaluu-Gebirge (am Zuwaysee) anschließt. Womba gibt es sehr häufig und überall. Einige erzählten, daß sie Schaawa nie berührt hätten, andere sagen, sie wären Brüder der Amhaara gewesen und hätten sich in Feindschaft von ihnen getrennt. Zur Illustrierung dieser Geschichte erzählen sie, wie die Hádiya, die Geschichte von Esau und Yak'ob.

Die Geschichte ist nicht leicht zu verstehen. Wenn sie in Schaawa gelebt haben, so wohl mit Búcee zusammen. Sind sie aber am Gugu entlanggewandert, so konnte das ebensogut nördlich wie südlich geschehen. Sie können auch zu der Nachkommenschaft des bereits erwähnten Gereečo gehört haben und wären dann wohl aus dem Kleinstaat Hádiya ausgewandert, da aber können sie das Gugu-Gebirge entlanggewandert sein. Die Geschichte des Exodus aus Schaawa aber kann durch Hádiyasippen hingekommen sein, die sich von den Hádiya getrennt und später den Álaabaa angeschlossen hätten.

Spätere Ereignisse werden in folgenden Sagen festgehalten: Sie geben als Urvater Halaaboo an, der zwei Söhne hat: Síidee und Azoobádda. Beide Brüder gelangen zusammen nach Gofeessa am Schála-See. (Er ist der vierte See der Seenplatte, zwischen Hara Afdjaata und Marguerite-See.) Dort leben sie heute noch. Dieser Urvater ist eigentlich also ein später Nachfahr. Er könnte als „Urvater“ nur dann gewertet werden, wenn sich hier wieder eine Abspaltung zugeschlagen hätte, nach welcher dann dieser Halaaboo der Gründer eines neuen Stammes geworden wäre. Und insofern könnte man wohl meinen, daß diese Gruppe sich aus dem Kleinstaat Hádiya abgespalten und in der Wanderung nach dem Süden, also in einer Generation etwa, als neu konstituiert hätte. Es wird ausdrücklich gesagt, daß das Land am Schala zu jener Zeit leer gewesen wäre. Es liegt nahe, an eine Nachkriegszeit zu denken, in der nach einer Wanderung und dem Überfall fremder Völker größere Strecken zur Einöde gemacht wurden.

Mit einer Abwanderung aus dem Kleinstaat Hádiya könnte auch folgende Geschichte übereinstimmen: Um die Wende dieses Jahrhunderts kam zu den Álaabaa ein fremder Schayh und predigte bei ihnen auf einem Berge. Er zeigte den Álaabaa ein altes Buch; darin stünde geschrieben, daß sie ehedem Mohammedaner gewesen wären, und ihr Stammvater wäre ein Mann namens

Hassan Nasser gewesen. Damit forderte er sie auf, zu ihrem alten Glauben zurückzukehren. Die Álaabaa wurden daraufhin geschlossen Mohammedaner. Diese Geschichte kann auf verschiedene Weise ausgelegt werden, s i c h e r ist k e i n e der Auslegungen, denn ihre Tradition sagt nichts Näheres dazu. Einmal können die Álaabaa aus älterer Zeit eine Beimischung mohammedanischen Blutes bekommen haben. Das kann im östlichen Reiche Hádiya geschehen sein, ebenso aber im Kleinstaat Hádiya bei Ifaat. Es ist aber auch möglich, daß das Buch aus dem Osten kam, irgendwie aber nichts mit den Álaabaa zu tun hatte; es kann indessen auch aus den Zeiten des Moh. Grañ stammen und irgendwelche Notizen über seine Statthalter enthalten, unter denen auch ein Hassan Nasser gewesen sein kann. Es kann ebensogut sein, daß das Buch überhaupt nichts Historisches sagte und daß hier ein schlauer Mann mit dem konservativen Geiste der Kuschiten spekulierte. Er hatte jedenfalls den Erfolg.

Was schließlich jenen sogenannten Hassan Nasser angeht, so kann er gelebt haben, auch wenn im Buche nichts über ihn stand. Er kann eine historische Persönlichkeit gewesen sein, wie jener Jbrahim, der ein jüngerer Prinz aus dem Hause der Imame von Masqat und der Vater des berühmten Schayh Hussein war, und dessen Nachkommen die Dynastie der Könige von Wolloo begründeten. Er kann aber auch ein mohammedanischer Statthalter im Kleinstaat Hádiya gewesen sein, wie sie der König von Schaawa in jenen Kleinstaaten einzusetzen pflegte. Es möchte sein, daß sie — ob unter ihm oder nicht unter ihm — eine stärkere Bindung zum Islam gehabt haben konnten als die Hádiya.

Eine spät konstruierte Stammtafel der Álaabaa erhielt ich mit folgendem: Ein blinder Vater hat zwei Söhne: Amaari und Aadama. Amaari ist natürlich der Amhaara, und Aadama kann Adam sein. Er ist der Vater des Halaaboo. Eine reichlich verwirrte Sache, die allen möglichen Legendenkreisen entnommen ist.

Konkret erscheinen erst die Angaben über die beiden Söhne des Halaaboo, Síidee (nicht zu verwechseln mit Sidaančo, dem Stammvater der Sidaamo) und Azoobádda.

Síidee hat neun Söhne:
 1. Dáarimo
 2. Torombóora
 3. Annasaak'o
 4. Wúschira
 5. Zéraaro
 6. Tóoko
 7. Zerídda
 8. Safaato
 9. Kúčcee.

Azoobádda hat sieben Söhne:
 1. Wuscharmínee
 2. Abálču
 3. Dilláapa
 4. T'óro
 5. Húlluko
 6. Apschukóra
 7. Booba.

Das sind die Namen der Stammväter der heutigen Álaabaasippen.

Die Álaabaa unterscheiden sich äußerlich und kulturell in nichts von ihren Nachbarn, den Arússi, mit denen sie übrigens in stetem Kriege leben.

Die Sidáamo

Der Urvater ist Sidáančo. Sein Vater wird mir nicht genannt. Sein Sohn ist Másano, dessen einer Sohn ist Moola, der auswandert. Diese drei werden die drei großen Urväter der Sidáamo genannt. Sie werden bei jeder Gelegenheit und besonders bei den großen Schlachtopfern angerufen: „Sidáančo máač'čoči (S. höre!), Másano máač'čoči, Móola máač'čoči.“ — Mein ganzes Material über die historische Tradition der Sidaamo ging mir verloren.

Die Sidaamo werden von manchem mit den unter ihnen lebenden Gaalla, den Gúdji, verwechselt.

Verschiedene ihrer Sitten scheinen auf nichtkuschitische Einflüsse zurückzugehen.

Die T'ambaaroo

So heißt ein kleiner Distrikt mitten zwischen Walláamo, Kámabaataa und andern Hádiyavölkern. Seine Sprache ist ein Gemisch aus allen diesen Sprachen, dazu kommt Sidaamo.

Sie führen sich auf den oben erwähnten Moola zurück, der mit seinem Sohne T'ambaaroo auswanderte und sich zum Herrscher dieses kleinen Völkchens machte. Von ihnen stammen der Reihe nach ab: Baamuschee, Yákko, Másanee. Mit ihnen beginnt eine lange Liste der Könige von T'ámbaaroo. Der kleine Staat besteht schon, als Bučee noch in Schaawa lebt. Das Völkchen ist ein Gemisch aus den ehemaligen Einheimischen, die wohl Walláamo gewesen sein müssen, den zugewanderten Sidaamo, den benachbarten Kámabaataa und später zugewanderten Hádiya — das war lange vor Moh. Grañ. Als dieser das Land eroberte, flohen die Hádiya von dort, und ihre Flucht geschah so eilig, daß viele von ihnen in das „Féluhaa“ von Kámabaataa fielen und ertranken. („Féluhaa“ ist ein amhaarischer Ausdruck und bedeutet „heißes, eig. kochendes Wasser“).

Die Amhaara haben auch hier die Könige abgesetzt und ihre Baalabbaats eingesetzt. Der letzte solche Baalabbaat vor der Eroberung Abessiniens durch die Italiener war ein Mann namens Anneebo, und sein Vater war noch von Menileks Zeiten her K'añazmač At'ësoo.

Soweit ich die Bevölkerung kenne, ist sie somatisch vorwiegend vom Typ der Walláamo, auch ziemlich hellfarbig.

Die heutige Lage dieser Völkergruppe

Die Glieder dieser Völkergruppe verteilen sich wie folgt:

In der Ebene von Maarak'oo leben an einem Ufer des Doobbána die Líbido, die von den Außenstehenden auch Márik'oo genannt werden. Meist kennen sie nur diesen Namen. Die Líbido selbst aber nennen sich nur Líbido, und ihr Land nennen sie: meetee Líbido. Auf dem andern Ufer des Doobbána leben die Hádiya. Sie bewohnen die Distrikte Kóschee und Gadeelala bis gegen Dugda. Dugda ist ein Gaallawort und bedeutet „Rücken“. Es liegt am Maki. Die Bewohner sind aber Gúraagee, die den Hádiya wie den Gaalla dort eine Barriere bilden. Den Hádiya gehört auch Fáak'a, ein Distrikt, der zwischen Kóschee, Sílt'ee und Arússi-Wáyyu liegt. Fáak'a ist aber praktisch Niemandsland; es ist seit Jahrzehnten verlassen, weil die ständigen Kriege zwischen Hádiya, Arússi, Sílt'ee und Álaabaa ein Leben dort unmöglich machen. Nur selten findet man in der großen Schlucht von Fáak'a einen Hádiya, der eigens hinging, um dem Dämon der Schlucht ein Opfer zu bringen.

Weiter leben neben den Scháschégoo bei Ulbáarak die verwandten Ilfata, südlich von Hádiya die Kámabaataa, zwischen Schála und Afdjáata die Álaabaa. Zwischen ihnen und den benachbarten Arússi ist ein permanenter Krieg, infolgedessen ein breiter Gürtel Niemandsland entstanden ist, in dem die Kämpfe meist ausgefochten werden. In Ulbáarak und in der Kássiberrhaa leben verschiedene Reste einer alten Bevölkerung gemischt mit Scháschégoo, Hádiya und später hinzugekommenen Sílt'ee. Sie sind ein berüchtigtes und gefürchtetes Räuberelement. Karawanen gehen nur in höchster Eile und Alarmbereitschaft hindurch und trachten, das Lagern zu vermeiden. Gelagert wird nur in großer Gesellschaft, wie man den Marsch hindurch auch nur in Gesellschaft unternimmt⁴⁾.

Weitere Völker dieser Gruppe leben in Sóara, das auf dem Wege nach Djímma liegt, in Límuu, in Bóloso, in Bádačo, in Teilen von Walláamo und als stärkstes Volk dieser Gruppe die Sidáamo in der Provinz Sidáamo. Die mit ihnen lebenden Gúdji sind die alten Wádja, ein Gáallavolk.

Aus Arússi und Hádiya gemischte Stämme sind: der Stamm der Amádji, der drei Sippen hat, die Ekka, die Heebano und die Aburee. Die letzteren sind bereits sehr weit zerstreut. Ein Teil lebt an der Grenze mit den Hádiya, ein weiterer Teil in dem Distrikt von Dembela, östlich vom Zuwaysee, und zieht auch nach dem benachbarten Hochlande Albáasso; ein weiterer Teil lebt nördlich davon in einer Gegend, die Aburaa heißt, und schließlich sagte man mir, daß die Obórra im Čerčer-Gebirge (das zwischen Gúgu und Hárar liegt) auch zu diesem Stämme gehörten. Ein Beispiel von der Zersplitterung. Zu den mit Hádiya gemischten Stämmen gehört auch der der Gilinschaa oder Yiglinschaa, der weiterhin sich mit der Sippe der Amíñña vermischt. Diese sind die Nachkommen des Amir Nuur, der der größte Feldherr nach Moh. Grañ war, und des berühmten Schayh Hussein, des Sohnes Ibrahims, der aus dem Hause der Imame von Masqat stammte und in Abessinien Dynastien gründete (Dynastien mohammedanischer Reiche). Auch Namen von Arússi sind Hádiya-Ursprungs, so der bekannte Häuptling Lač'eebo, der in der letzten Geschichte der Arússi eine gewichtige Persönlichkeit war.

Unter den Hádiyavölkern leben heute die sog. „Haramaani“. Es heißt, daß sie Nachkommen sehr früh abgetrennter Hádiyasippen seien. Ihre Stellung ist aber die von Parias, es hat also irgendeine Bewandtnis mit ihnen. Es gibt mit ihnen kein Konnubium; was sie schlachten, wird von den andern nicht gegessen. Sie selbst essen alles, was andere schlachten, nehmen auch an den Kulthandlungen und Opfern teil, opfern aber selbst nicht, essen dennoch bei den Opfern mit den andern. Diese Erscheinung kommt auch sonst vor, so bei den Schináscha, wo vier Stämme Handwerker in gleicher Stellung leben; auch von ihnen heißt es, sie wären „sehr früh abgespaltene eigene Sippen“ gewesen. Ich erinnere an die Stellung der Fálaaschaa innerhalb der Agauvölker.

Das religiöse Leben der Hádiya

Wie alle Kuschiten haben die Hádiya einen monotheistischen Glauben. Kurz gefaßt: Der Gott der Kuschiten ist spirituell, er ist allgegenwärtig, er weiß alles, er kümmert sich um die Menschen. Er verkehrt mit ihnen durch die Priester. Seinen besonders Auserwählten offenbart er sich durch eine „innere Stimme“, sehen aber können auch sie ihn nicht. Er ist der Schöpfer und Erhalter allen Lebens, er spendet alles Gute und schützt die Menschen gegen die Dämonen, die ihm wohl untertan sind, die aber doch eine erstaunliche Macht neben ihm haben. Die Begriffe sind natürlich sehr verworren. Oft erscheint es, als ob die Kompetenzen Gottes und der Dämonen in ihrem Verhältnisse zu den Menschen nicht genau abgegrenzt wären. Man bringt beiden Opfer und sucht, sie dadurch und durch Gebete geneigt zu machen. Die Dämonen sind zwar Geister, sie können aber menschliche Gestalt annehmen.

Das Verhältnis des Kuschiten zu seinem Gotte ist ein rein persönliches, ja ein exklusivistisches und egozentrisches. Stets handelt es sich nur um ihn und sein Haus, alles andere ist für seine Beziehungen zu Gott nicht vorhanden. Das ist auch das Kernstück der Religion der Hádiya. Und auch bei denen, die das Christentum angenommen haben — es sind ihrer sehr wenige —, hat sich darin nichts geändert. Sie sind unbedingte Anhänger ihres alten Glaubens geblieben. Sie haben zwischen Tradition und Zwang einen Kompromiß geschaffen, bei dem dem Zwange die äußerliche Seite des religiösen Lebens, der Tradition aber seine innerliche Seite eingeräumt wurde. Der konservative Kuschite kommt nicht so leicht über das hinweg, was ihm an Anschauungen von seinen

Vätern vererbt wurde. Das ist übrigens auch beim Amhaara der Fall, dessen Christentum nicht offiziell, aber de facto von kuschitischen Religionselementen durchsetzt ist.

Soweit der Hádiya aber nicht Christ wurde, hat er eine merkwürdige Institution geschaffen, das ist das Fandáanotum. Um es vorwegzunehmen, es ist eine Reminiszenz an die wenige Generationen dauernde Zeit, als das Volk, durch Moh. Grañ gezwungen, dem Islam folgte. Weniger als ein Jahrhundert vorher hatte der Kaiser Zer'a Yak'ob das Christentum mit Feuer und Schwert eingeführt — dieser zelotische Herrscher befahl einfach in Glaubensdingen, wie nach ihm Moh. Grañ. Aber keine der beiden Religionen war imstande, die Kuschiten innerlich zu wandeln, und als die jeweilige religiöse Aufsicht nachließ, fielen sie ab. Der Islam aber hinterließ nachhaltigere Spuren als das Christentum. Denn einmal dauerte seine Herrschaft dort länger an, zum andern kamen die Silt'ee⁵⁾ aus Harar, die bereits Mohammedaner waren, und ließen sich neben den Hádiya und mitten unter ihnen nieder, und diese Nachbarschaft übte einen nachhaltigen religiösen Einfluß aus. Dennoch gaben die Hádiya den Islam als Religion ganz auf. Als seine Auswirkung blieb der Kompromiß des Fandáánnotums. Es ist eine Richtung des kuschitischen Glaubens, die sein Leben in hohem Maße intensiviert. Es ist auch eine ganz einzigartige Erscheinung unter den Kuschiten und ist eben nur durch die Eigenartigkeit der historischen Einflüsse in dieser Gegend speziell erklärbar.

Ganz entgegen der kuschitischen Art der religiösen Lebensauffassung hat das Fandáanotum etwas Zelotisches. Es ist eine Richtung, die die strenge Absonderung von allen fordert, die ihr nicht angehören. Einzig unter den Kuschiten kennt sie ein Fasten als Religionsregel, während aller Art Kasteiungen dem Kuschiten überhaupt fernliegen. Er ist weder Fanatiker noch Asket. Der fanatische Charakter der Soomali und Adaal ist auf eine völkische Mischung zurückzuführen, die den kuschitischen Charakter in sein Gegenteil verwandeln konnte, die aber den „echten Hádiya“ abgeht oder zumindest in sehr geringem Maße beigemischt ist.

Die Doodeschmanna gehören dieser strengen Religionsrichtung des Fandáánnotums an. Durch sie erhielt der Name Hádiya einen doppelten Sinn, einmal einen völkischen, zum andern einen religiösen, ebenso wie Amhaara einmal die Volkszugehörigkeit zum Amhaarentum bedeutet, zum andern aber die religiöse Zugehörigkeit zum Christentum äthiopischer Prägung.

Diese Fandáano (Sg. fandaanço) haben nun unter andern Dingen als markantestes Kennzeichen die dreißigtägigen mohammedanischen Fasten angenommen bzw. aus ihrer mohammedanischen Zeit beibehalten. Es werden aber auch immer die gleichen Fastttage gehalten, die bei den Mohammedanern vorgeschrieben sind. Sie halten es noch einen Grad strenger als die Mohammedaner, die in dieser Zeit nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang essen — die Fandáano essen nur einmal, bei Hahnenschrei. Am Tage halten sie es wie die Mohammedaner, die nicht rauchen und nicht einmal ihren eigenen Speichel schlucken. Sie beachten auch sehr streng die Speisegesetze, die ihnen verbieten, etwas zu essen, was von einem Menschen geschlachtet wurde, der kein Fandaanço ist. Wie der Islam alle Nichtmohammedaner als minderwertig

5) Die Silt'ee waren aus Harar und dienten im Heere des Amir Nuurru. Als sie in die Gegend der Hádiya kamen, gefiel es ihnen so gut, daß sie rebellierten, um dort bleiben zu können. Es wurde ihnen gewährt. Durch ihre Niederlassung zwischen den erst kürzlich zwangsweise zu Mohammedanern gemachten Hádiya konnten sie einen starken und nachhaltigen religiösen Einfluß ausüben. Im allgemeinen war der Einfluß wechselseitig und die Silt'ee, die numerisch schwach waren, sahen sich schon dadurch gezwungen, sich an die Einheimischen anzulehnen. Später fielen die Hádiya vom Islam ab, die Silt'ee blieben dabei. Dennoch brach die vielfache Einflußnahme nicht ganz ab, und es dauerte geraume Zeit, bis da Haß und Kriege ausbrachen. Die Verhältnisse in dieser Ecke des Landes, wo Hádiya, Alaabaa, Silt'ee und Arussi aufeinanderstoßen, sind nie übersichtlich. Freundschaften, Bündnisse und Feindschaften sind nie beständig. So erlebten wir, daß die Arussi gegen die drei andern Völker in den Krieg zogen, sich aber nach einigen Kämpfen unerwartet irgendwie mit den Hádiya einigten, und daß dann gemeinsam die Silt'ee überfielen.

Die Sprache der Silt'ee steht dem Harari sehr nahe, und ein Harari behauptete, er könne sehr vieles verstehen.

ansieht, so hält es der Fandaančo mit seinem Glauben. Bei einer Heirat untersuchen sie aufs genaueste, ob auch alle Angehörigen der Sippe, in die sie hineinheiraten wollen, Fandáano sind. Ist das nicht der Fall, unterbleibt die Eheschließung.

Und nun wieder eine der großen Ungereimtheiten, denen man im Leben dieser Völker so oft begegnet: Sie nennen alle, die keine Fandáano sind, verächtlich „Mohammedaner“! Da tritt der Haß noch immer zutage, der in der Bevölkerung lebte, als ihr ein fremder Glaube aufgezwungen und so verhaßt wurde.

Auch sonst haben die Fandáano verschiedene Einschränkungen auf sich genommen. Sie essen keine Eier, keine Hühner, keine Fische⁶⁾.

Der Hádiya ist auch dann, wenn er nicht Fandaančo ist, wie alle Kuschiten ein innerlich religiöser Mensch. Wenn er früh aus dem Hause tritt, betet er, nachdem er nach allen Seiten gespuckt hat, folgendes Gebet:

djór baragaččííns wáa'a gatissee = vor dem bösen Feinde, Gott, behüte (mich)!

dáafi gatissee = vor dem Falschen behüte (mich)!

wáa'a t'ummussissee = Gott, laß mich den Tag gut verbringen,

déra, máro égaree = früh und abends bewache (mich)!

Beim Kaffee kochen und -trinken spricht er folgendes:

bú'n wáa'a t'úmmu'ee = Gott des Kaffees, gib Gesundheit,

sáati sababííns gatissee = vor plötzlichem Übel bewahre (mich, uns),

wóč wočissohhaniíns gatissee = vor der Rede des Überredenden bewahre (mich)!

*niyánni k'arantí bú'n wáa'a t'úmmu'ee = der du für unsere Väter (von
(unsern Vätern??) geboren wurdest (!), Gott des Kaffees, gibt Gesundheit!*

(Der Sinn ist unverständlich, vielleicht korrumptiert!)

djór baragaččííns wáa'a gatissee = vor dem üblen Feinde, Gott, bewahre!

Bei allen erzwungenen Glaubenswechseln hat das Volk doch immer an seinem alten ererbten Glauben festgehalten. Unzählige Male konnte ich erleben, daß sie die Satzungen und Sitten ihrer kuschitischen Religion immer über die des Christentums stellten, dem sie zwar mechanisch folgten, aber nie auf Kosten ihrer kuschitischen Satzungen. An anderer Stelle berichte ich über dieses Thema ausführlicher.

Die Kulthandlungen und Opfer

Für die Kulthandlungen sind besonders drei Tage der Woche ausersehen und als besonders „günstig“ bezeichnet. Unter welchen Grundsätzen, konnte ich nicht erfahren. Es wurde als Tradition bezeichnet. Diese drei Tage sind Mittwoch, Freitag und Sonntag. Die beiden letzteren könnten mohammedanischer und christlicher Einfluß sein. An diesen Tagen „steigt Gott herab in den ihm geweihten Baum“ und die danebengebaute Hütte. Sie wird „wáa'mini“ = Gotteshaus genannt. Wenn Gott herabgestiegen ist, „fühlt es der Priester“. Er tritt mit seiner Frau und seinem Diener ein, und durch diesen läßt er das „von Gott Gesagte“ dem Volke mitteilen. Das Herabsteigen Gottes wird dem Volke durch eine Glocke mitgeteilt, die „seit Anfang der Welt“ da ist. Wenn sie gehört wird, kommen alle Männer mit dem Rufe „ho-abee“ und die Frauen mit dem Rufe „ho-iyyoo“ herbei. Frauen kommen mit den Geräten in der Hand, mit denen sie eben beschäftigt waren. Hat im Hause eines Mannes eine Frau geboren oder eine Hündin geworfen, darf der Hausherr zweimal sieben Tage

⁶⁾ Die Arússi haben eine ähnliche Einrichtung mit den gleichen Speisenbeschränkungen, aber ohne das Fasten. Es kann eine Übernahme des Fandánouts sein, was bei den vielen Beziehungen der beiden Völker naheläge. Die Arússi nennen diese ihre strenge Richtung „Oroomo“, was auch der Name ihres Urvaters ist, und beziehen diesen Namen also, wie die Amhaara und die Hádiya, auf ihr Volkstum und auf ihre religiöse Richtung. Daneben aber wird jeder Gailla, der nicht Christ und nicht Mohammedaner ist, von allen andern Völkern und auch bei sich selbst „Oroomo“ genannt. Die Verwirrung ist auch da recht groß.

nicht am Kultorte erscheinen! Es wäre eine Übertretung, dererwegen Gott sehr zürnte.

Eine Rolle in diesen Kulthandlungen spielen die „Morotta“. (Morottiččo ist in der Walláamosprache der „Geist der Besessenheit“. Man sieht die Verbindung zu andern Kreisen!) Morotta können Frauen sein, aber auch jungfräuliche Jünglinge. Während der Kulthandlungen sind sie auf dem Boden ausgestreckt und hören in einer Verzückung „Gott sprechen“. Zum Kulttage haben sie die Verpflichtung, Brot aus dem Mark der Musa-Ensete zu bereiten, das sie, zusammen mit Milch und Butter, unter den Baum am Kultorte legen. Davon dürfen nur sie essen, und jeder ißt hastig und soviel er kann. Darauf werden die Trommeln geschlagen, und dann singen die Morotta ihre Gebete, wobei sie die Hände offen vor sich halten und auf- und abbewegen⁷⁾). Zuweilen tanzen sie so, daß sie wie entseelt zu Boden fallen. Dann folgt der Teil, an dem das Volk mitwirkt.

Das Volk selbst steht außerhalb des Zaunes. In die letzten Schreie und Gebete stimmt das Volk mit ein. Mitten in den allgemeinen Lärm ruft der Priester: „Draußen steht ein Mann. Er soll kommen!“ Er nennt keinen Namen, aber der, der sich „gerufen fühlt“, staubt sich die Füße mit Zweigen ab, die im Zaune stecken, und tritt in den Hof. Er küßt die Erde, und der Priester fragt: „Bist du nicht aus dem und dem Grunde gekommen?“ Der Mann sagt: „Ja!“ und küßt die Erde. Das tut er bei jeder Antwort. Der Priester sagt: „Hast du nicht das und das getan?“ oder: „Ist bei dir nicht das und das geschehen?“ Hat der Mann ein gutes Gewissen, so sagt er alles offen. Hat er aber ein schlechtes Gewissen, so bittet er: „Mein Herr! Ein andermal!“ Oder der Priester sagt zu einem Manne: „An dem und dem Tage mußt du sterben!“ (Oder: dein Vater, deine Mutter, deine Frau, dein Kind.) Der Mann fragt: „Wie können wir dem entgehen?“ Der Priester antwortet: „Wenn du das soundso gefärbte Rind (Schaf, Ziege) opferst“, und er gibt die Modalitäten an: Im Kreise deiner Sippen, mit den Ältesten unter dem Opferbaum, oder: mit deinen Leuten im eigenen Hause. Dann: „Es ist in deiner Herde“ (oder in der Herde dieses oder jenes der Verwandten). Der so Angesprochene geht nun hin und verlangt unter Berufung auf den Priester das anbefohlene Tier, das ihm aus Angst vor dem Priester nie verweigert wird. Nach vollbrachtem Opfer erscheint er wieder vor dem Priester. Hat er nun in seiner Familie einen Kranken, so verspricht er für dessen Genesung dem Priester ein Tier von bestimmtem Aussehen und bestimmter Färbung. Ist der Kranke genesen, so bringt der Mann das Versprochene dem Priester am Kulttage.

Die großen allgemeinen Opferfeste werden in den Monaten Januar, September und Oktober abgehalten. Die günstigsten Tage dafür sind Dienstag und Donnerstag. Sonnabend ist zweitrangig. Die dazu Geladenen sind verpflichtet zu kommen. Die Säumigen werden vom Opfernden bei den Ältesten verklagt und zu einer Buße verurteilt. Unter dem Opferbaum schlachten sie nun Schafe oder Ziegen, doch immer nur männliche Tiere. Für die verschiedenen Fälle und Haushalte oder Sippen sind Tiere einer bestimmten Färbung vorgeschrieben. Zuweilen werden da auch Hähne mit einer ganz bestimmten Färbung geopfert: ganz weiße oder ganz schwarze, weiße mit einer bestimmten Art von gelber

⁷⁾ Das ist die charakteristische Haltung bei Gebeten und Kulthandlungen der Kuschiten. Ich sah das immer wieder, wenn sie am Lager Kranker um deren Genesung beteten, auch bei den Gelegenheiten, wo Kuschiten in Zeiten unnatürlicher Dürre um Regen beteten. Diese Kulthandlung war stets Sache der Frauen, die sich entweder am Flußufer oder in der Ebene unter einem Baume versammelten (es war immer der gleiche Baum und speziell für diese Handlung bestimmt) und als Hauptopfer Kaffee kochten und auch tranken. Bei solchen Gelegenheiten beteten sie mit dieser charakteristischen Haltung und Bewegung der Hände. Da in Arüssi dieser ihr heiliger Baum auf unserm Besitztum lag und wenige Schritte von unserm Gehöft entfernt war, konnten wir diese Zeremonie gut beobachten.

Es kann auch nicht übersehen werden, daß auch der Amhaara zuweilen beim Beten, auch in der Kirche, besonders aber bei einer intensiv vorgetragenen Bitte die gleichen Bewegungen der Arme bei gleicher Stellung der Hände ausführt. Wenn hingegen der amhaarische Christ zu Zeiten großer Dürre oder einer Epidemie oder eines Krieges — wie im abessinisch-italienischen Kriege auch — den christlichen Gott anruft, so steht er zusammen mit seinen Nachbarn und sonstigen männlichen Angehörigen bis an den Kopf in seinen Überwurf eingehüllt, die Hände darunter verborgen, aufrecht da und ruft: „ezgoo, ezgool“

Sprengelung und mit gelben Flügeln oder sonst einer ganz bestimmten Sprengelung. Das Fest beginnt schon am Abend vor der Schlachtung. Wenn alle versammelt sind, wird auf einen geflochtenen Tisch ein Brei aus gemahlener Gerste hingelegt, daneben wird ein Krug mit Honigwein und einer mit saurem Bier gestellt. (Auch die Krüge sind geflochten.) Der opfernde Mann und seine Frau sitzen nebeneinander. Der Sippenälteste segnet den Brei mit einem Spruch (das Blatt fehlt mir leider) und legt davon in die Hände der Eheleute. Die machen mit den Daumen in der Mitte eine Vertiefung, in die Butter gegossen wird. Nun essen sie sich gegenseitig aus der Hand. Dann trinken sie die Getränke aus. Nach ihnen essen und trinken alle Gäste unter Gesängen und Gebeten. Darauf erhebt sich der Priester und wiederholt seinen Befehl, das soundso geartete Tier zu schlachten, was dann auch noch vor Sonnenaufgang geschieht.

Bei kleinen Hausopfern schlachtet der Hausvater selbst, bei ganz großen Opfern darf nur der Sippenälteste schlachten.

Jeder, der am Mahle teilnimmt, bringt etwas mit: Honigwein, Bier, Brot, geröstetes Getreide usw.

Der Sippenälteste schneidet von jedem Teile des geschlachteten Tieres ein Stück ab und legt es — immer mit Butter übergossen — auf frisches Gras, Blätter der Musa Ensete, des Ricinus oder der Sykomore unter den Opferbaum. Von allen weiteren Opfergaben, wie Honigwein, Bier, geröstetem Getreide usw., wird ein Teil danebengelegt. Bei den Hádiya wird von den hingelegten Opfergaben nichts heimgenommen oder zurückbehalten. Stiere werden im Hause geschlachtet, und das Fleisch wird unter den Opferbaum getragen. Auch davon werden die Reste nicht verzehrt — man läßt sie dort.

Es gibt dabei eine bestimmte Sitzordnung; so sitzen die Ältesten, dann von den Jüngeren die, welche einen Schutzgeist haben, dann die sonstigen Männer, die Frauen, die Jünglinge, die Kinder immer je für sich.

Gott zwar untertan sind die Dämonen, haben aber die Macht, den Menschen zu schaden und von ihnen Opfer zu verlangen. Bei diesen Opfern sind sie sehr streng und rächen sich am Opfernden für jedes kleine Versehen. Sie hausen in Wäldern, in Abgründen, am Ufer der Flüsse und Bäche, überall, wo dem Menschen Gefahren drohen. Daher wird ihnen an allen diesen Orten geopfert. Ihre Opfer aber unterscheiden sich stark von den Gott dargebrachten. Sie werden ohne Gebet, ohne Festlichkeiten, ohne Schlachtung gebracht; sie sind vielmehr scheu und heimlich hingelegte Gaben, bei denen alles die Angst verrät. An gefährlichen Flußübergängen, an Viehtränken, an Stellen, z.B. Abgründen, wo bereits ein oder das andere Mal ein Unglück geschah, an allen solchen Stellen werden diese Opfer hingelegt. Ich sah ein solches Opfer unter anderm auch in der verlassenen Schlucht von Faak'a. (Ich habe diese Schlucht im historischen Teile meiner Abhandlung genannt.) Mann und Frau gehen zusammen zu der Opferstelle; die Frau bleibt abseits stehen, während der Mann in einen bestimmten, einem Dämon geweihten Baum ein Büschel Gras steckt. Das ist das kleine Opfer, sozusagen eine symbolische Handlung. Bei den größeren Opfern wird von einem trockenen Orte, der von Vieh nicht begangen wird, etwas Gras geschnitten und unter den geweihten Baum des Dämons gebreitet. Darauf legt man Mehl von schwachgerösteter Gerste, daneben solches von starkgerösteter Gerste und noch daneben ein Brot oder drei kleine Brote vom Mark der Musa Ensete. Alles muß ohne Salz zubereitet sein, das der Dämon nicht mag und dessen Gebrauch bei seinen Opfern er strafft. Über alles aber wird Butter gegossen, die einen sehr wichtigen Teil aller Opfergaben ausmacht.

Zu Kulthandlungen, die ausschließlich den Ältesten vorbehalten sind, nicht aber dem Priester, gehören bei den Hádiya die Totenfeiern und die Reinigungszeremonien.

Auf eine Totenfeier der in folgendem beschriebenen Art hat jeder Hádiya ein Recht, der bereits beschnitten ist. Frauen aber haben nur dann ein Recht darauf, wenn sie einen Feind getötet haben. Der Feier folgt dann das Totenmahl.

Zur Feier wird die Herde des Toten zusammengetrieben; war er zu jung und hatte noch keine eigene, so wird die seiner Familie dazu genommen. Die Sippenältesten stellen sich in die Mitte und rufen zusammen: Baaddee uwee = Baaddee gib! Dann wird Quecke geschnitten und mit Butter beträufelt auf den Buckel eines Ochsen gelegt. Neben das Tier wird ein Hornbecher voll Honigwein hingestellt. Zu beiden Seiten des Ochsen stellen sich nun zwei der Sippenältesten hin und legen jeder eine Hand auf den Buckel des Tieres. Dabei rufen sie gemeinsam:

Baaddee uwee! Doodee uwee, Démbee uwee (oder: Demberiyyo uwee), Erer uwee, Bibič uwee, Agee uwee, Eefo uwee, Čalo uwee, Uruss uwee, Hons uwee! (Alles Namen von Urvätern mit der Bitte: gib!) Awaascha uwee (Fluß Hawasch), Ereer uwee, Žuk'k'aal uwee (Berge), Meetee uwee (Land Máarak'oo), Libid uwee, Soor uwee, Schaschog uwee, Leem uwee (Hádiyastämme oder -völker), Waar uwee (Fluß im Lande der Alaabaa), Lob uwee, Lugič uwee (Nilpferd, Kröte) und anderes, was am und im Wasser lebt, wird angerufen. Dann wird mit Nilpferdpeitschen geknallt.

Im folgenden Leichenmahl beteiligen die Ältesten der verschiedenen Sippen ihre eigenen Leute. Auf jede Sippe kommen ein Krug Honigwein, ein Krug ausgorenes Bier und ein Krug Jungbier. Dann wird geschlachtet und gegessen.

Die Reinigungszeremonie

Wenn ein Hádiya Christ oder Mohammedaner geworden war und wieder zu seinem alten Glauben zurückkehren will, muß er sich einer Reinigungszeremonie unterwerfen. Sie nennen das: maníssa, d. h. Reinigung. Und vom Manne selbst sagen sie: manissamaako = er ist gereinigt worden. Der Verlauf ist folgender:

Die Ältesten schneiden sieben Halme von trockenem Büschelgras und schlagen damit den Renegaten. Dann lassen sie ihn in eine Nilpferdpeitsche beißen und versenken sie ihm in den Schlund, so daß er erbrechen muß. Darauf wird ein weißschwänziges Schaf mit bestimmten Abzeichen am Kopfe geschlachtet. Mit seinem Blute und mit Honigwein waschen nun die Sippenältesten den reuigen Sünder, und damit ist er wieder in die alte Religionsgemeinschaft aufgenommen.

Zum Kulte des Schutzgeistes

Der Schutzgeist ist eine spezielle Erscheinung des kuschitischen religiösen Lebens. Er ist ein persönlicher Schutzgeist der einzelnen Menschen, Männer wie Frauen, aber nicht jeder Mensch hat einen solchen. Bei den Hádiya ist es wie bei den Gaalla, daß Männer und Frauen je einen getrennten Schutzgeist haben. Der der Männer heißt: Djaara, der der Frauen heißt: Idoota. Er spricht aus ihnen bereits im Kindesalter. Wenn ein Mädchen, das einen Schutzgeist hat, heiratet, wählt es aus der Herde seines Mannes eine Kuh aus — genau nach dem Befehle seines Schutzgeistes — und sagt seinem Manne: „Wenn diese Kuh ein soundso geartetes Kalb bekommt (es wird genau bestimmt, wie das Kalb aussehen muß), soll es mir für meinen Schutzgeist gehören.“ Zur Beratung über diesen Wunsch und seine Bewilligung treten alle Angehörigen der Sippe des Mannes zusammen. Das fällt auf, denn es würde niemandem einfallen, dem Befehle eines Schutzgeistes — sei es des eigenen, sei es des eines Fremden — nicht zu gehorchen, weil er die Vergeltung fürchtete. Ich glaube, daß diese Beratung etwas mit der sozialen Stellung der Frau zu tun hat und eigentlich eine Proformasache ist, die das Herrentum des Mannes im Hause bezeugen soll. Wenn nun das Kalb nach Wunsch geraten ist, nimmt es die Frau und läßt es

schlachten. Menschen, die einen Schutzgeist haben, dürfen sich die Stirne mit dem Blute des Opfers bestreichen. Aber auch nur sie.

Wenn der Schutzgeist des Vaters ein Opfer verlangt, ist der Sohn bei Strafe, die zuweilen der Tod ist, verpflichtet, es zu bringen. Verlangt der Schutzgeist der Mutter eines verheirateten Mannes ein Opfer, muß es seine Frau bringen. Demgegenüber tritt auch ihr eigener Schutzgeist in den Hintergrund. Zu diesem Opfer muß die Frau alles aus ihrer eigenen Sippe heranholen, und zuweilen sammelt sie das Nötige erst innerhalb eines ganzen Jahres. Bei diesem Opfer ist das Schlachttier stets eine Kuh. Männer und Frauen essen dabei in getrennten Häusern bzw. Laubhütten.

Zum Schutzgeiste gehört auch das „Adbaaropfer“. Ich kenne es in drei Formen, es kann aber auch noch andere geben. Die eine Form kenne ich von den Kuschiten auf dem Lande, die andere von den Städtern, die in der Haupt-sache Amhaara sind; die dritte kenne ich von den Wollogaalla, und es heißt, daß sie ein Singulum sei. Ich halte das kuschitische Opfer für das ursprüng-lichere. Es ist ein landwirtschaftliches Opfer und muß von den Kuschiten an-genommen worden sein, als sie sich mit seßhaften Bauernvölkern mischten. Bei den Hádiya verläuft es so:

Wenn Feldfrüchte und Gartenfrüchte noch jung sind, dürfen die Menschen nichts davon genießen, ehe nicht das Adbaaropfer gebracht wurde. Zu diesem Opfer wird von jeder Frucht etwas genommen, alles in große Tonkrüge getan und im Freien gekocht. Dann werden vier junge Blätter der Musa Ensete rechts und links vom Wege, der von der Kochstelle zum Gehöfte führt, hingelegt und darauf etwas von den garkochten Früchten gehäuft. Nun werden alle in der Nachbarschaft lebenden Menschen ohne Unterschied, Männer, Frauen, Kinder, Freie, Sklaven, zusammengerufen; jedem wird von den gekochten Früchten zugeteilt, alle essen gemeinsam, und die Reste werden in die Ebene für die Dämonen verstreut. Es ist also ein Erstlingsopfer, mit dem man das Gedeihen der Felder erkaufen will.

Wenn jemand von den Früchten etwas ißt, wenn ein Kind eine Erbsenschote oder einen Maiskolben nimmt, bevor das Opfer gebracht ist, kommt eine schwarze Schlange ins Haus und trägt die weggeworfene Schote oder die Spindel des Maiskolbens im Maul. Der Herr des Hauses gerät in Angst und reicht der Schlange auf der Lanzenspitze etwas Butter hin, um sie zu versöhnen. Wenn sie das Dargereichte ißt, so ist sie versöhnt und geht.

Diese Schlange ist der Bote des Schutzgeistes und soll den Hausherrn, in dessen Hause ein Vergehen gegen seine Satzung verübt wurde, zur Rechenschaft ziehen. Er bittet dann seinen Schutzgeist, das Vergehen des Kindes oder des Hausgenossen zu verzeihen.

Die Schlange als Bote des Schutzgeistes genießt bei den Hádiya eine be sondere Verehrung. Sie tut ihren Freunden nie etwas zuleide und wird auch von einem Hádiya nie erschlagen. Wird sie aber von einem Fremden erschlagen und gefunden, halten die Hádiya um sie die Totenklage, zerfleischen sich das Gesicht, raufen Gras aus und legen es auf die Stelle, wo die tote Schlange gefunden wurde. Das tun sie auch an allen Orten, wo sie jemals eine erschlagene Schlange gefunden haben. Leute, die einen Schutzgeist haben, ehren ganz allgemein alle Schlangen. Man macht sich eine Schlange geneigt, wenn man ein Büschel Gras ausrauft und ihr zuwirft. Wenn die Brillenschlange einem Menschen zürnt, so dringt sie in ein Haus ein und legt sich hin. Dann schlachtet man ihr eine Ziege, ein Schaf oder ein Kalb in ihrer Farbe und reicht ihr sein Blut mit Butter vermengt. Wenn sie davon trinkt, so ist sie versöhnt; wenn sie es aber nicht annimmt, so bleibt sie unversöhnt, und der oder die Menschen haben ihren Zorn und ihre Rache zu fürchten.

Ebenso, wie das Adbaaropfer irgendwie mit dem Schutzgeiste zusammen-hängt, ist auch die Beschneidung der Knaben eine ihm geltende Sitte. Bei den

Hádiya kommen erst Jünglinge im heiratsfähigen Alter dazu. Sie heiraten zwar nicht immer gleich danach, aber sie verlassen das Elternhaus und machen sich selbständig. Es ist also eine Art Großjährigkeitserklärung. Bei dieser Gelegenheit kommt der Schutzgeist über sie, und von da an verläßt er sie nicht wieder, und ihr ganzes Tun muß auf ihn ausgerichtet sein. Die Beschneidung verläuft bei den Hádiya so:

Man holt Blätter vom Podocarpus oder von der Sykomore — also von den gleichen Bäumen, unter denen Gott geopfert wird —, inzwischen wird der Jüngling beschnitten und auf ein Lager gelegt. Die geschnittenen Blätter werden über seinem Lager aufgehängt, und wegen dieser Verwendung nennt man diese beiden Bäume auch „die Schutzgeistbäume“! Man besprengt sie mit Honigwein und mit Butter, genau so, wie die Blätter, die unter den Opferbaum gelegt werden. Der beschnittene Knabe fastet, und in dieser Zeit kommt der Schutzgeist über ihn und spricht aus ihm. Durch den Mund dieses delirierenden Knaben befiehlt er nun, welche Tiere er geschlachtet wünscht. Wenn der Schutzgeist ausbleibt — also wenn der Knabe nicht deliriert —, wird es als ein sehr großes Unglück angesehen, und man sucht, es mit allen Mitteln herbeizuführen. Es werden Breie mit Milch und Butter zubereitet; die werden dem Knaben auf die Hand gelegt, und er muß sie daraus essen und dazu Mengen von Honigwein trinken. Wenn er gegessen und getrunken hat, so veranstalten die Anwesenden ein großes Gelage.

Der Schutzgeist kann vom Vater und von der Mutter auf die Kinder vererbt werden. Völkern, die man für minderwertig ansieht, spricht man ihn ab. Sie können ihn aber durch eine Ehe mit einem Partner aus einem vom Schutzgeiste bevorzugten Volke erwerben. So sagen die Hádiya, daß weder Walláamo noch Kámbaataa einen Schutzgeist haben und erst einen erwerben, wenn sie z. B. eine Hádiyafrau geheiratet haben. Ihre gemeinsamen Kinder aber erben ihn von der Mutter.

Der Schutzgeist ist vielleicht die größte geistige Macht im Leben der Kuschiten. Auch der Christ gewordene Hádiya ist weit eher bereit, irgendein christliches Gebot zu übertreten, als etwa dem Schutzgeiste seiner Eltern oder seinem eigenen ein fälliges Opfer nicht zu bringen, es auch nur zu verschieben oder irgendeine Vorschrift dabei lässig auszuführen.

T o t e m i s t i c h e V o r s t e l l u n g e n ?

Ich wage nicht zu bewerten, ob das, was ich noch erwähnen will, in diese Rubrik gehört. Die Hádiya erzählen: Frauen können Zwillinge zur Welt bringen, von denen das eine Kind ein Leopard ist, das andere ein Mensch. Wenn der Leopard erwächst, verläßt er das Haus und geht in den Wald. Aber er bleibt seiner Sippe von Menschen ein Freund und tut keinem von ihnen etwas zuleide. Solche Zwillingsgeschwister erkennen sich auch später immer, wenn sie sich begegnen, und begrüßen sich.

Irgendwie aber spielen ähnliche Vorstellungen bei den Agau eine Rolle. Da leiten einzelne Sippen ihre Herkunft von einem Tier oder einer Pflanze ab. So kannte ich Agau von Lastaa, die behaupteten, daß sie von der Aloë abstammten; andere gaben die Spinne an, andere die Schlange usw.

Z a u b e r e i b e i d e n H á d i y a

Wie andere Kuschiten werden auch die Hádiya von den Amhaara als Zauberer gefürchtet und als „Werwölfe“, eigentlich als Hyänenmenschen, angesehen. Letzteres leugnen sie wohl, aber zur „Zauberei“ bekennen sie sich. Sie selbst erzählen von sich:

Wenn ein Hádiya etwas aus dem Besitze eines Mannes verlangt, etwa ein Tier, und dieser Mann es ihm verweigert, so verdrißt er das Verweigerte durch

einen Zauber. Wenn er etwa eine Jungfrau zur Ehe will und sie ihm verweigert wird, so verzaubert er sie, daß sie krank werden und sterben muß.

Zauber ist — ob gut, ob böse — ein Bestandteil des religiösen Lebens. Der Priester zaubert meist, um die Menschen zu bestrafen, aber manchmal auch, um ihnen zu helfen. Es gehört in seine Kompetenzen, Kranke zu heilen, aber er kann auch die Menschen so verfluchen, daß sie sterben müssen. Der Glaube an solch übernatürliche Kräfte ist bei diesen Menschen so stark und so unbedingt, ihre Suggestibilität ist dadurch so erhöht, daß ein Fluch bei einem gesunden Menschen den Tod herbeiführen kann. Auch solches habe ich selbst erlebt. Diese innerliche Welt des Kuschiten ist für unsere Begriffe einfachrätselhaft und unergründlich.

Das soziale Leben der Hádiya

Es ist das gleiche wie das aller Kuschiten. Da ist eine Herrenschicht, die aus den alten Familien der eingewanderten kuschitischen Nomaden besteht. Infolge ihres Reichstums an Vieh sind sie die Herren, die keine Arbeit tun. Dazu sind die Armen und vor allem die Paria da. Dennoch wird zwischen armen und reichen Kuschiten kein Unterschied gemacht, wohl aber zwischen Kuschiten und Negern und andern Sklaven und Handwerkern, die die Klasse der Paria bilden. Die Herrenkaste aller kuschitischen Völker verachtet das Handwerk und den Ausübenden, der deshalb auch immer ein volksfremdes Element ist. Es wurde mir von Kuschiten verschiedener Art erzählt, daß ihre eigenen Sippen in den Stand der Paria absanken, wenn sie sich einem Handwerke zuwandten. Das fiel mir besonders bei den Schináscha, den Hádiya und den Agau auf.

Eine einschneidende historische Phase brach über die Hádiya mit der Machtübernahme durch die Amhaara ein. Die ganze Struktur der Volkshierarchie wurde gestört und durcheinandergeworfen. Der Rat der Ältesten, dem in der alten kuschitischen Sippenverfassung alle Gewalt übergeben war, gegen den es keinen Rekurs gab, der Herrscher und Richter, Priester und Berater in allen Dingen des Stammes und der inneren Familienangelegenheiten war, wurde aus allen diesen seinen Machtbefugnissen fortan ausgeschlossen, soweit sie das öffentliche Leben des Stammes betrafen. Es blieb ihm an Obliegenheiten nur das, was den inneren Familienkreis anging, wie: Opfer, Beratung in Familienangelegenheiten, wie Heirat, Geburt und Tod. Alles andere: Verwaltung, Richteramt und alle öffentlichen Funktionen, wurde amhaarischen Beamten übergeben, die der Staat bestallte und die nur dem Staate verantwortlich waren. Kein Kuschite hatte dabei das Recht einer Meinungsäußerung oder eines Verlangens. Er war zum absolut beherrschten Untertan geworden.

Es ist bezeichnend für die kuschitische patriarchalische Gerichtspflege, daß alle Ausdrücke, die mit dem Prozessieren zu tun haben, aus der amhaarischen Sprache in die kuschitischen Sprachen übernommen wurden. Im Gegensatz zu der mehr intimen Art der kuschitischen Gerichtsverhandlungen ist die amharische Art, zu prozessieren, ein raffiniert ausgeklügeltes System, das den widerständigsten Entscheidungen Tür und Tor öffnet.

Zur Zeit der kuschitischen Sippenverfassung wurde die Gerichtsbarkeit im Rahmen einer sozusagen familiären Handlung ausgeübt. Wenn einer aus dem Volke sich verging, so ging der Geschädigte zu den Sippenältesten und klagte ihn an. Die Ältesten versammelten sich und luden den Sünder vor ihr Gericht. Wenn er gestand und Sühne und Besserung versprach, so blieb es bei der Sühne. War er hingegen verstockt oder gar mehrfach rückfällig, wurde er bestraft. Diese Strafe war allerdings barbarisch. Beide Hände wurden ihm, mit den Handflächen gegeneinandergepreßt, zwischen zwei Holzbretter eingespannt, bis er den Frevel eingestand oder sich zur Sühne und Besserung

bereit erklärte. Oft kam es bis zum Heraustreten des Blutes aus den Fingerspitzen. Gemeingefährliche Verbrecher oder Schwerverbrecher wurden nicht erst von den Ältesten gerichtet. Man schlug sie überall tot, wo man ihrer habhaft werden konnte, und kein Mensch fragte nach dem Verbrecher. Für sie gab es weder eine Blutrache noch eine Totenfeier. Das gleiche Los traf jene, von denen man wußte, daß sie eine schwarze Schlange getötet hatten. Auch dieser Brauch ist heute nicht mehr üblich. Eine sehr strenge Aufsicht von seiten der amhaarischen Beamten wacht darüber und läßt die danach Handelnden nach amhaarischem Recht aburteilen. Dennoch haben die Kuschiten nicht alle ihre alten Bräuche abgelegt, und im geheimen wird noch vieles getan, was den amhaarischen Gesetzen zuwiderläuft. So nimmt auch heute noch einer, der einen Feind getötet hat, eine besondere Stellung ein, ja, seine Stellung wächst mit der Zahl der getöteten Feinde. In seiner Sippe hat ein solcher Mann das Recht, aus einer bestimmten Schüssel essen zu dürfen, aus der sonst niemand essen darf, und die für gewöhnlich unter dem Dache aufgehängt wird. Diese Schüssel hat auch ihren besonderen Namen, sie heißt „wóć’ita“. An der Ehre eines solchen Mannes darf auch seine Frau teilhaben; sie hat das Recht, ein bestimmtes Abzeichen zu tragen.

Im Laufe der letzten Jahrzehnte hat sich ein gewisser Mittelstand herangebildet, das sind die Bauern, die nicht oder nicht mehr Besitzer großer Herden sind, sondern mit wenigem Vieh auskommen müssen und dazu Ackerbau treiben. Im allgemeinen hat ja der Herdenbestand abgenommen, seit die Amhaara das Land beherrschen. Zunächst hatten die Hádiya aus verschiedenen Anlässen große Mengen Vieh an die Herren abzugeben, entweder als Kontributionen oder als Steuern und Abgaben, dann aber wurden z. B. die kaiserlichen Herden ins Land verlegt; das sind immerhin große Herden, die zur Versorgung des sehr ausgedehnten kaiserlichen Haushaltes mit Vieh bestimmt sind. Diese Herden genossen eine Bevorzugung vor dem Vieh der Hádiya, und die an sich für diese schon viel zu eng gewordene Weidefläche wurde nun noch mehr eingeengt. Teile der Hádiya, die noch immer große Herden hatten, wanderten zu den Gaalla ab, und auch da noch kamen Fusionierungen mit diesen vor. Das Gros des Volkes, das seinen Viehreichtum eingebüßt hatte, blieb daheim und bildete den Stand der kleinen oder größeren Bauern, die nun in der Hauptsache vom Ackerbau leben, den sie noch zum Teil als Hackbau betreiben. Doch wird auch schon viel gepflügt. Es ist also der Umbruch in dieser Hinsicht vorbei.

Ob nun im Hackbau, ob im Pflugbau: meist wird bei den Hádiya, wie auch bei den andern Kuschiten, das Feld in Gemeinschaftsarbeit bestellt. Die Bauern einer Gegend einigen sich über die Reihenfolge, und nach ihr wird umsichtig ein Besitz nach dem andern bearbeitet. Von dieser Gemeinschaftsarbeit schließt sich keiner aus, und jeder wird im Gesamtplane gebührend berücksichtigt. Der Mann, dessen Land eben bearbeitet wird, bewirtet alle Helfenden, so gut er kann. Für diese Bewirtung bei der Feldarbeit hat die Hádiyasprache sogar ein eigenes Wort. Daraus kann man auch ersehen, daß hier noch eine Sitte geübt wird, die in der alten kuschitischen Verfassung verankert war. Diese Sitte haben übrigens die amhaarischen Bauern von den Kuschiten übernommen.

Die Stellung der Frau ist einigermaßen abweichend von der bei den andern Kuschiten. Es ist da ein fremder Einfluß unverkennbar. Im großen ganzen ist sie dem Manne untertan wie nur irgendeine Sklavin. Sie muß das auch auf verschiedene Weise zeigen. So darf sie das Haar bis zum Todes ihres Mannes oder bis zu einer Scheidung nicht schneiden; wenn er nach Hause kommt, um zu essen, muß sie ihn empfangen und bedienen, darf selbst nicht mit ihm zusammen essen, sondern muß abseits stehen und auf seine Befehle warten. Von sich aus kann sie die Scheidung nicht verlangen, muß aber stillschweigend

gehen, wenn der Mann sie verstößt. Er darf sogar ihr in die Ehe eingebrachtes Gut einbehalten. Wenn die Eheleute in gutem Einvernehmen auseinandergehen, legt der Mann in Gegenwart der Sippenältesten der Frau Butter auf den Kopf, wenn sie aber in Bösem auseinandergehen, unterbleibt diese Geste. Eine Frau, die außerhalb des Hauses einem fremden Manne begegnet, muß sich an die Seite und mit dem Rücken zu ihm aufstellen. Von weißen Reisenden wurde diese Sache als eine Schutzmaßnahme gegen den bösen Blick ausgelegt. Das ist nicht der Fall, sondern einstimmig sagen die Hádiya, das wäre Pflicht der Frau aus Ehrfurcht vor dem Manne, es sei ein Gesetz, daß sie sich scheuen müsse, ihn anzusehen. Angesichts der sehr niedrigen Stellung der Frau ist diese Erklärung auch voll verständlich. Das große Übergewicht des Mannes, das darin sichtbar wird, zeigt sich auch in den verschiedenen Ausdrücken für Heiraten, die vom Manne und von der Frau gebraucht werden. Der Mann sagt: „Ich nehme eine Frau.“ Die Frau sagt: „Ich bestelle ein Haus.“

In anderer Hinsicht aber kommt der Frau eine gewisse ehrenvolle Rolle zu. Im Kampfe kann sie unmittelbar an der Tötung der Feinde teilnehmen wie auch durch ein Anfeuern der Männer mit Gesängen kämpferischen Inhalts. Hat eine Frau einen Feind getötet, wird ihr wie einem Manne ein Totenopfer gebracht. Es kommt vor, daß auch Frauen in die Verpflichtung zur Blutrache einbezogen werden. Bei friedlichen Gebräuchen aber kommt der Frau auch eine gewisse Gleichberechtigung mit dem Manne zu. So sitzt bei den großen Opfern die Frau des Hauses neben ihrem Manne auf dem Ehrensitz und ist vor den geladenen Gästen mit dem Manne zusammen. Auch bei den Kulthandlungen in „Gottes Hütte“ sitzt die Frau des Priesters neben ihrem Manne in der Hütte.

Es erscheint mir nicht angängig, zu glauben, daß diese Unterbewertung der Frau auf eine Reminiszenz aus der mohammedanischen Zeit der Hádiya zurückgehen sollte. Bei den Walláamo und bei den andern Ometivölkern ist der gleiche Zustand da, und so meine ich eher, daß d a h e r irgendwelche Einflüsse bei den Hádiya eingedrungen sein könnten. Zudem ist gerade bei den mohammedanischen Ollaabivölkern die Frau durchaus nicht als minderbewertbar angesehen, sondern genießt eine große Freiheit. Nach der Überlieferung hatten sowohl die mohammedanischen Soomali wie die oromonischen Gaalla Königinnen.

Eine ganz besonders eigene Sache ist, daß eine Hádiyafrau weder den Namen ihres Mannes noch auch den irgendeines seiner männlichen Angehörigen aussprechen darf. Sie muß ihn irgendwie umschreiben. Aber darüber hinaus darf sie kein Wort aussprechen, das irgendwie an einen dieser Namen anklingt. So muß die Frau also eine eigene Sprache sprechen, und dazu ist ein ganzes System ausgearbeitet worden. Grammatisch ist die Sprache der Hádiyasprache gleich, nur in den Wortstämmen liegt der Unterschied. Noch vor ihrer Eheschließung lernt die Frau also alle Ersatzwörter, die sie in ihrer Ehe gebrauchen muß. Leider konnte ich von meinen Hádiya kein vollständigeres Lexikon dieser Wörter erhalten. Vor allem gaben sie mir ein Verzeichnis der Ersatzwörter für die Sippennamen, die die Frauen allgemein nicht aussprechen dürfen. Leider ist auch das nicht vollständig.

N a m e n d e r S i p p e n :	E r s a t z w ö r t e r d e r F r a u e n :	N a m e n d e r S i p p e n :	E r s a t z w ö r t e r d e r F r a u e n :
aboyyooso	madoyooso	oyée'e	soondjée'e
goonó'o	labée	waa'geschmanna	maga'neschmanna
waaree'ooso	tánk'aree'ooso	bíbičo	kúnničo
eddeemánnna	eeberimánnna	dooda	fúggaa
bibischmanna	kununischmanna		

Folgende Ersatzwörter konnte ich noch feststellen:

Männer: Frauen:

Mensch	mančo	soonča	
reich, satt	godda	soondjeebo	(wegen goddeebo, goddoomo)
dazu Verb.	goddoomo	soondjoomo	
ich stehe	uuloomo	wuugi'noomo	(wegen Ulísso)
Jungbier	aydaara	schischdaara	(wegen Aydaara als Name)
zwei	lamo	sónđjo	(wegen Lamínee u. Lamoree)
Gott	waa'a	maga'ná	(wegen Waamee)
ich kehre zurück	dawa'lomo	fank'aroomo	(wegen Dawá'lo)
ich nehme	amadoomo	oogadoomo	(wegen Amaado)
es schwärt	aballaako	madoyyaako	(wegen Abóye)
ich habe Mut	iggoomo	imbiree'oomo	(wegen Iggooso)
ich gehe	taakee'oomo	maramoomo	(wegen Taakiso)
Milch	adó	schischo	(wegen Adiya)
verachtet	buura	hándano	(wegen buuree'ooso)
Mist, Dung	orá'a	úbba	(wegen Orá'a als Name)
Gras	húk'a	hincáča	(wegen huk'ee'ooso)
Reichtum	dígiba	gaakaamo	(wegen Dígi als Name)
es ist rund	čilooko	ossaako	(wegen Čiilo)
Jungfrau	landičóti	labbaawa	(wegen Landeroo)
eine Grasart	gaffa	giča	(???)
Pferd	taras	maačuwa	(wegen Fareebo)
unges. Brot	waasá'a	č'ók'a	(wegen Waaseebo)
buntscheckig	gerééččo	kebeeta	(wegen Gereeččo u. Geraago)
ich jage	hoččoomo	kasoomo	(wegen Hočeesso)
Mittag, Tag	balla	lá'wa	(wegen Ballílo)
dazu Verb.	ballooko	lawa'íllo (???)	
Gras	hit'ee	allaara	(wegen Hit'ee'ooso)
Stamm:	Hit'ee'ooso	allaaree'ooso	
Volk:	Schaschégoo	Schomogooso	
ich weide	hit'ee'oomo	allaaree'oomo	
Regen	t'eenaa	djilaaba	(wegen T'eneebo)
roter Pfeffer	Berberi	dewischiéro	(wegen Bárbaro)
???	teenga	tereero	(wegen Feengo)
Reifezeit	laar-fissee	kalamufissee	(wegen Laaraago)
Kühe	laara	laammúwa	(wegen Laaraago)
ich trinke	agoomo	gilloomo	(wegen Aagó'o)
Wasser	wó'o	daadaama	(wegen Wok'aalee)
ich sitze	afuroomo	meeschuroomo	(wegen Afúrsa)
Maultier	bak'úččo	inkúččo	(wegen Bak'úččo als Name)
Esel	hallíčo	iyyaančo	(wegen Halliso)
Für die Namen:	Taakiso	soonkiso	
	Teeboree	maga'nooree	

Folgende Sätze von Männern und Frauen gesprochen lauten:

Von Männern: Von Frauen:

ka wosch waa'a hooree!	ka wosch maga'n hooree!	Gott verhüte diese Sache!
ay mo'laatee?	ay imbiree'laatee?	Wen hast du gesehen?
ay dava'looko?	ay fank'aree'ooko?	Wer ist zurückgekommen?

N a m e n v o n F r a u e n :

<i>Buschálee</i>	= die Billige, Schlechte, Häßliche	<i>Búno</i>	= Kaffee = die durch Kaffee- opfer Erbetene
<i>Waadjo</i>	= die Mittelfarbige	<i>Sooreeti</i>	= die einen mittelmäßigen Charakter hat
<i>Kúla</i>	= die Dunkle	<i>Buruusi</i>	= die verachtet aufwächst
<i>Laaloti</i>	= die Hellbraune	<i>Sadaami</i>	= die einzige, die den Namen ihrer Eltern erwähnen läßt
<i>Lá'lami</i>	= die Dunkelbraune	<i>Dimbaabii</i>	= der Schirm
<i>Sugaami</i>	= die Dank verdient	<i>Sullaami</i>	= die inmitten ihrer Ver- wandten geboren ist
<i>Kaawati</i>	= die Erwünschte		
<i>Gaalscháua</i>	= die Schlanke		

N a m e n v o n M ä n n e r n :

<i>Waamee</i>	<i>Lamínkee</i>	<i>Bakúččo</i>	<i>Waseebo</i>
<i>Boraagoo</i>	<i>Dava'lo</i>	<i>Hálliso</i>	<i>Aydaaro</i>
<i>Schangaagoo</i>	<i>Laareebo</i>	<i>Bárbaro</i>	<i>Aag'o</i>
<i>T'eneeboo</i>	<i>Wokkátee</i>	<i>Goddeeboo</i>	<i>Afó'o</i>
<i>Goddaamo</i>	<i>Ullíssø</i>	<i>Adjaara</i>	<i>Amaado</i>
<i>Amaano</i>	<i>Heelsaba</i>	<i>Heerooso</i>	<i>Abóye</i>
<i>Baaba</i>	<i>Taakiso</i>	<i>Adiya</i>	<i>Téeboree</i>
<i>Lamoree</i>	<i>Dooda</i>	<i>Orá'a</i>	<i>Buuree</i>
<i>Hük'ee</i>	<i>Digibo</i>	<i>Landěroo</i>	<i>Čiilo</i>
<i>Erbooroo</i>	<i>Fareeboo</i>	<i>Geeraagoo</i>	<i>Feengo</i>
<i>Hočeesso</i>	<i>Angeeboo</i>	<i>Ballillo</i>	<i>Aggé'e</i>
<i>Hit'é'e</i>	<i>Laraagoo</i>	<i>Gereeččo</i>	<i>Igg'o</i>

Über Töpferei und Tontrommeln der Azera in Ost-Neuguinea

Von
K. Holzknecht

Mit 39 Abbildungen

Nachdem mir schon vor Jahren in Kreisen der Neuendettelsauer Neuguinea-Mission eine höchst eigenartige, mir bis dahin gänzlich unbekannte Keramik und zu meiner größten Überraschung sogar Trommeln aus Ton aufgefallen waren, als deren Herkunft man mir die Azera in Ost-Neuguinea nannte, ergab es sich erfreulicherweise, daß ich im Jahre 1954 den wohl besten, sicherlich aber einen der ganz wenigen Kenner der Azera, Missionar Karl Holzknecht, persönlich kennenlernte. Die Auskünfte, die mir Missionar Holzknecht über diese merkwürdigen Tonwaren und ihre Herstellung machte, erschienen mir nicht nur vergleichsweise zur übrigen Neuguinea-Töpferei, sondern auch allgemein ethnologisch wertvoll. Missionar Holzknecht besaß dann die große Freundlichkeit, auf meine Anregung hin sein Augenmerk speziell noch einmal an Ort und Stelle auf die im Verschwinden begriffene und — soviel ich sehe — in europäischen Museen sowie in der internationalen völkerkundlichen Literatur bisher unbekannt gebliebene Töpferei der Azera zu richten. In der vorliegenden Veröffentlichung stellt Missionar Holzknecht die Ergebnisse seiner Untersuchungen dankenswerterweise der Wissenschaft zur Verfügung.

Herbert Tischner, Hamburg

Die Töpferei bei verschiedenen Stämmen in Neuguinea und der übrigen Südsee ist schon öfters mehr oder weniger gründlich beschrieben worden¹⁾. Die einzige zusammenfassende vergleichende Arbeit darüber ist die von M. Schurig, „Die Südseetöpferei“, aus dem Jahre 1925.

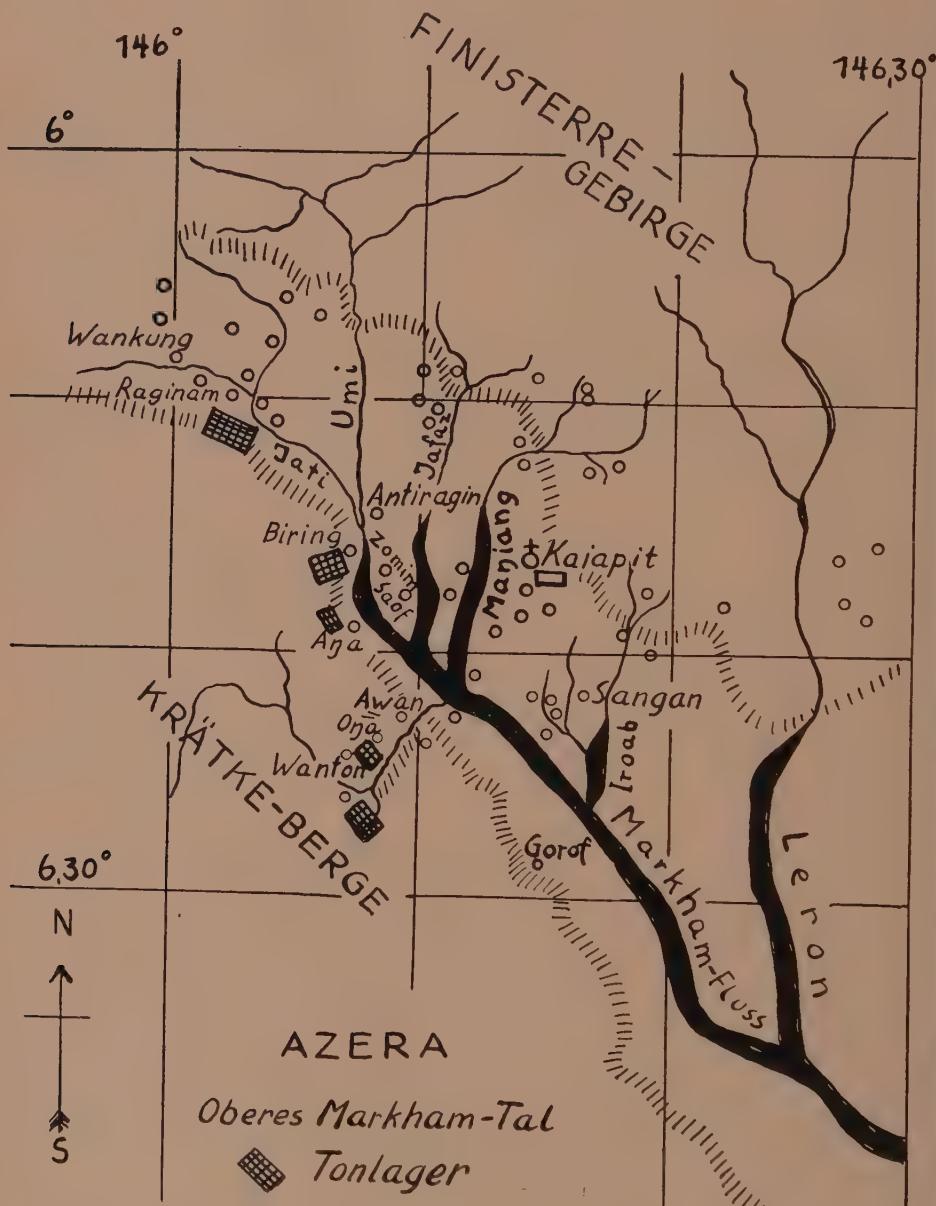
Im folgenden soll die Töpferei eines Stammes behandelt werden, der damals noch unbekannt war und — ethnographisch gesehen — auch heute noch nahezu unbekannt ist: der Azera. Verdient dieser Stamm schon deswegen Beachtung, so auch noch aus dem Grunde, weil er mancherlei kulturelle Besonderheiten aufweist, die gewisse ethnologische Verallgemeinerungen fragwürdig machen.

Der Stamm der Azera lebt im weiten Flußtal des Markham, im nordöstlichen Teil von Neuguinea, etwa 100 km von Lae entfernt. Aber auch in und auf den ersten Grasbergen, die das Markhamtal einsäumen, haben sich Sippen und Teilstämme niedergelassen. Die etwa 10 000 melanesischen Azera sprechen eine Sprache, die in einzelnen Gruppen nur geringe dialektische Abweichungen aufweist. In etwa 18 der 85 Dörfer werden Keramikwaren hergestellt. Die Töpferei der Azera ist auch nicht an Sippen gebunden. Bei manchen Sippen stellen alle Männer Töpfe her, bei anderen nicht. Dies erklären die Eingeborenen so, daß bei letzteren die ersten Versuche mißlangen, worauf dann diese Männer das Töpfern aufgaben. Andererseits hätten Kinder von zugezogenen Familien die Töpferei gelernt und seien heute selbst Töpfer. Die Azera-Töpferei ist also ein Gewerbe, das jeder ausüben kann, der die handwerkliche Geschicklichkeit dazu besitzt und Lust dazu hat.

Die Tonlager befinden sich im Besitz einzelner Sippen, die aber seit alters den anderen Sippen die Mitbenutzung erlauben, so daß heute fast ein Recht daraus geworden ist. Alle Tonlager beschränken sich auf die westsüdwestliche Seite des Markham- bzw. Jati-Flusses (Nebenfluß des Markham) in den ersten Grashügeln. Auf der nordöstlichen Seite wurde keine Töpferei ausgeübt. Zwar

1) Z. B. Neuhauss, R., Deutsch-Neuguinea. Berlin 1911, Bd. I, S. 251 ff.; Bamler, G., Topfscherben von der Insel Rook. ZfE. Bd. 44, 1912, Bd. 46, 1914; Finsch, O., Samoa Fahrten. Leipzig 1888, S. 82 f., 281 f.; Finsch, O., Südseearbeiten. Hamburg 1914, S. 267 ff.; Hagen, B., Unter den Papuas. Wiesbaden 1899, S. 181 ff.; Redde, O., Der Kaiser-Augusta-Fluß. (Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910.) Hamburg 1913, S. 184 ff.; Schurig, M., Die Südseetöpferei. Leipzig 1925.

werden hier in drei Dörfern Töpfe und Tontrommeln hergestellt, doch stammen die betreffenden Sippen von jenseits des Flusses und sind erst in neuerer Zeit zugewandert. Ihren Landbesitz — und dazu gehören die Tonlager — haben sie immer noch im abgestammten Gebiet. (Siehe Karte.)



Der Ton und seine Aufbereitung

Die Farbe des Tones, wie er von den Frauen aus den Erdhöhlen und -löchern herausgestochen wird (*arida gor*), ist ein gelbliches Braun. Man benutzt dazu das Grabscheit, *obof*; in neuerer Zeit auch das Buschmesser oder den Spaten. Der herausgestochene Ton wird in grüne oder trockene Bananenblätter gepackt und heim ins Dorf getragen. Hier geschieht die Aufbereitung

des Tones, die ebenfalls Arbeit der Frauen ist. Als Geräte hierzu dienen ein Brett, *afit*, und das Schlagholz, *tipa* (Abb. 1 und 2). Das *afit* wird gut angefeuchtet, bevor ein Teil des Tones, etwa 3 Pfund, daraufgelegt wird. Mit dem *tipa* wird nun der Ton geschlagen; man nennt dies *tora gor*. Dabei muß das Schlagholz öfters mit Wasser benetzt werden. Steinchen und andere Unsauberkeiten werden durch das Schlagen herausgearbeitet und mit den Fingern entfernt. Irgendwelche Zusätze, z.B. Sand, wie sie von anderen Töpfergegenden bekanntgeworden sind, werden dem Ton hier nicht beigegeben. Nach etwa dreiviertel- bis einstündigem Schlagen ist der Ton weich, leicht knetbar und damit fertig aufbereitet. Nun wird er in grüne Bananenblätter eingehüllt und kann weiterverarbeitet werden. Damit ist die Arbeit der Frauen vorerst getan.

Das Formen der Gefäße

Die nun folgende eigentliche Töpferarbeit (*isa gor*) übernimmt der Mann! Er knetet den geklopften und fertig aufbereiteten, je nach beabsichtigter Topfart größeren oder kleineren Tonkloß kurz durch und rollt ihn zu „Würsten“ von etwa 30—40 cm Länge und etwa 3 cm Dicke. Je nach Größe des gewünschten Gefäßes werden drei bis fünf solcher Wülste benötigt.

Der Azera wendet also die Wulsttechnik an. Der erste Wulst wird in sich eingebogen und dann weiter in Spiralen nach oben aufgebaut (Abb. 3). Jeder aufgebaute Wulst wird gleich an der Außenseite verdrückt und roh verstrichen. Vier solcher Wülste geben einen Kegel von etwa 21 cm Höhe und 18 cm Durchmesser an der Mundöffnung. Dieser Teil der Arbeit wird *foangkidan*, das heißt spiralförmig aufbauen, genannt.

Sind alle Wülste an der Außenseite verdrückt und verstrichen, beginnt die Arbeit an der Innenseite des Topfes. Als Unterlage des werdenden Topfes dienen die aneinandergestellten Fußsohlen des Töpfers. Zum Glätten der Innenseite wird ein *umpi* genanntes Kokosnußschalensegment gebraucht (Abb. 4). Die linke Hand hält und unterstützt die Außenseite des Topfes, an der gerade mit dem *umpi* gearbeitet wird, indem sie immer langsam mitgleitet.

Durch das Innenglätten wird zugleich die Tonwand verdünnt, gestreckt und ausgebaucht. So entsteht die charakteristische Form des Azera-Topfes. Für die innere Bodenarbeit wird ein kleineres Kokosnußschalensegment benutzt, das die Länge von etwa 9—10 cm hat.

Der werdende Topf bekommt Form; die Wand wird dünner und biegsamer. Die Arbeit wird delikater. Das schwache, zarte Tongefäß braucht eine andere Unterlage, die ihm mit dem *mazam* gegeben wird. Dies ist ein aus dünnen Bananenblättern gefertigter Ring von etwa 35 cm Durchmesser und einer etwa 8 cm messenden inneren Öffnung (Abb. 5).

Nachdem die Innenseite geglättet ist, folgt die weitere Arbeit an der Außenseite. Die linke Hand unterstützt die Tonwand von der Innenseite her. Die rechte Hand schlägt mit dem Holz — *gai isa gor in* (Abb. 6) — die obere Hälfte des Topfes, oberhalb der größten Ausbuchtung, glatt und dünn. Nach dem Ausstreichen wird der obere Rand des Topfes gearbeitet. Langsam wird der Ton 1,5 cm von oben umgebogen und mit dem Holz — *tagong'a ringan* (Abb. 7) — an die Außenseite gedrückt, glattgestrichen und der Rand damit verstärkt. Wieder wird etwa 1,5 cm tiefer das *tagong'a ringan* angepreßt und der darüberstehende Teil des Topfes um etwa 20 Grad nach außen gedrückt (*rima bro'gin*). Danach wird dieser Teil von innen mit dem *tagong'a ringan* ausgeglättet und der nach innen sich mehr oder weniger abschrägende Rand verbreitert. Die äußerste, etwas aufgebordete Randkante wird meistens mit einem Bambusstück (Abb. 8) gezahnt, bleibt manchmal aber auch unverziert.

Nach dieser Arbeit tritt eine Pause ein, um den Topf etwas trocknen zu lassen.

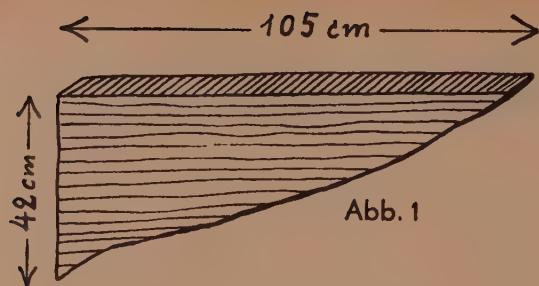


Abb. 1

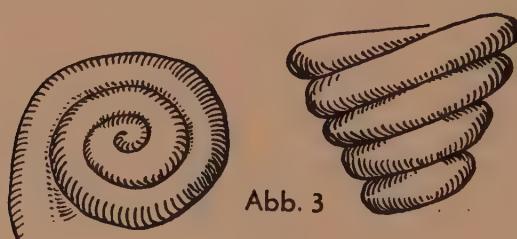


Abb. 3



Abb. 6

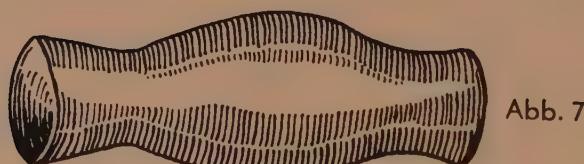


Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9

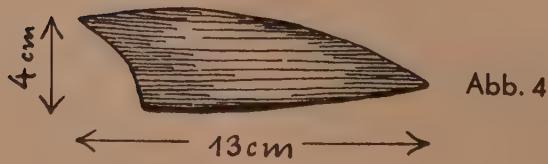
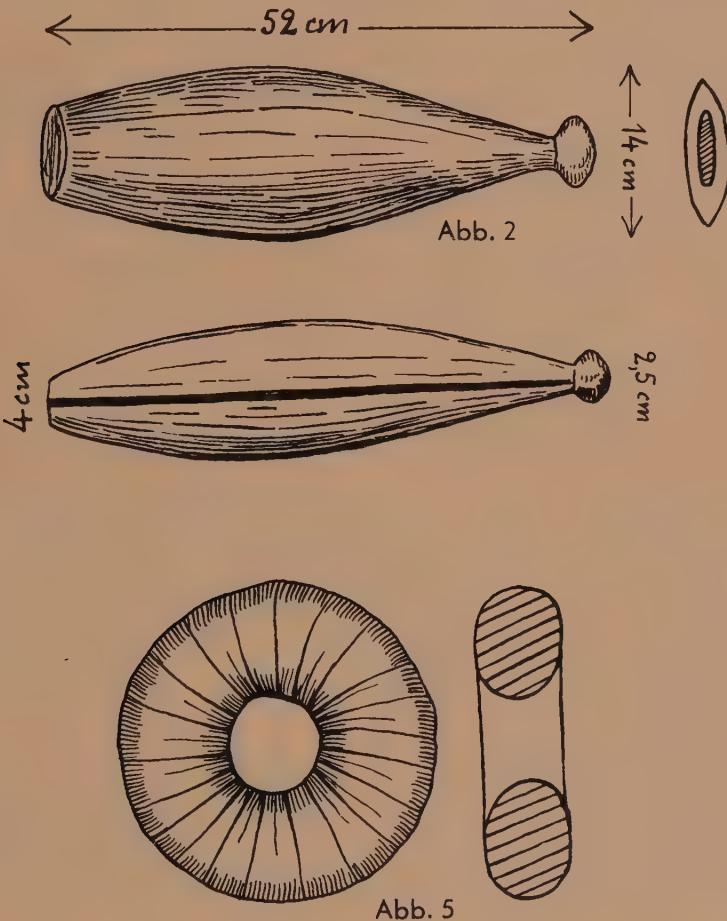


Abb. 4

Die Verzierungen

Nach etwa anderthalb Stunden wird 2,5—3 cm unterhalb des Randes ein kleiner Absatz um den ganzen Topf herum eingedrückt, das Gefäß innen und außen nachgestrichen, geglättet und zu den eigentlichen Verzierungen übergegangen.

Als Werkzeug hierfür dient ein *opof* genanntes, 20—22 cm langes Holz; es ist an der einen Seite etwa 9 cm lang flachgearbeitet und einseitig gezahnt,



der etwas längere Griffteil ist rund und endet spitz (Abb. 9). Mit diesem spitzen Teil wird „geschrieben“ (*kakaran*), d. h. die kleineren Verzierungen werden damit eingedrückt; der gezahnte Teil dient zum Eindrücken der *sinap nifon* oder Leguan-Zähne.

Man kann drei Arten der Verzierungen unterscheiden, bei deren jeder man wieder die verschiedensten Muster sieht:

- Die gewöhnlichen Töpfe haben meist eine einfache Verzierung, die *rima bro' ota' gin* genannt wird. Es können zwei oder drei Linien oder Strichreihen sein (Abb. 10, 11) oder *antiran*, ziehen (Abb. 12); *sinap nifon*, Leguan-Zähne (Abb. 13); *rima sasia gin*, knollige Wurzelstücke der Kostwurz (Abb. 14); *rima zamo rotin*, (?) (Abb. 15); *bangi rinan*, Daumennagel (Abb. 16); *ira' fagan*, Mäusefüße (Abb. 17); *rima zanam in*, die Sanembildung (Abb. 18).



Abb. 10

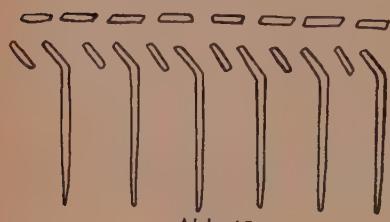


Abb. 12

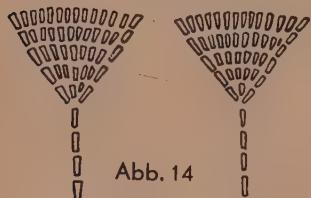


Abb. 14

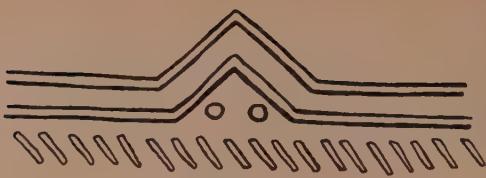


Abb. 11



Abb. 13



Abb. 15



Abb. 16



Abb. 17

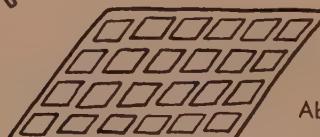


Abb. 18

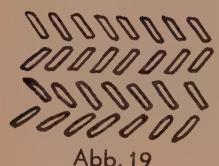


Abb. 19

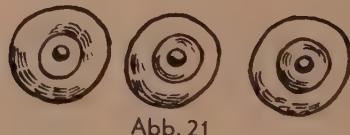


Abb. 21



Abb. 20

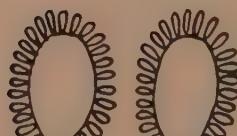


Abb. 23



Abb. 22



Abb. 24

Muscheln aufreihen (Abb. 18); *sampai oran*, Riesenschlange - Knochen (Abb. 19).

b) Mehr ausgearbeitete und künstlerische Verzierungen sind die aufgesetzten, also reliefartig hervortretenden. Dabei wird eine kleine Wurst geformt, in verschiedenen Mustern auf die Topfwand aufgedrückt und „beschrieben“: *uwing' ragin*, Regenwurmdarm (Abb. 29; Abb. 20); *wampop maran*, Hornissenauge (Abb. 30, 31; Abb. 21); *gantisison*, Fruchtstand der Kokosnuss (Herz), aufgesetzte Knöpfchen oder Kegelchen (Abb. 32; Abb. 22); *foga rinin*, Krokodilkörper (Abb. 38; Abb. 23); *gangoampin*, (stinkende) Raupe (Abb. 38; Abb. 24).

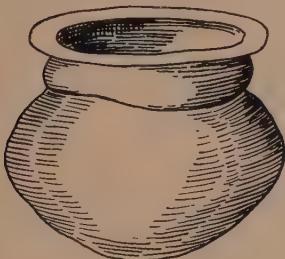


Abb. 26



Abb. 27

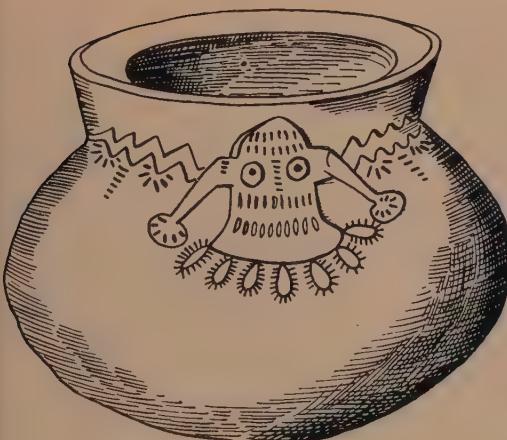


Abb. 25

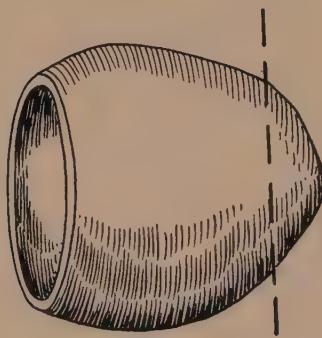


Abb. 28

Fast immer aber werden diese Verzierungen nicht allein verwendet, sondern in Verbindung mit den unter a) aufgeführten, wie an den abgebildeten Gefäßen zu sehen ist.

c) Die dritte Art von Verzierungen setze ich hierher, obwohl sie erst ausgeführt werden, nachdem der ganze Topf fertig geglättet und etwas angetrocknet ist, da diese Art Verzierungen meist über den Topfrand hinausstehen und leicht abbrechen würden. Es sind dies die für die Azera-Keramik so charakteristischen plastischen zwei Köpfchen, die gleichzeitig auch als Griffe dienen. — Auch hier gibt es wieder eine ganze Anzahl von verschiedenen Motiven, z. B. *ijo' gozon*, Grashühnchen-Kopf (Abb. 29, 31, 37); *gangant gozon*, Flughund-Kopf (Abb. 33); *banzar gozon*, Kopf mit Haarkamm des Totschlägers *bangibi'* (Abb. 30); *ogoa' gozon*, kleiner Buschhuhn-Kamm (Abb. 38).

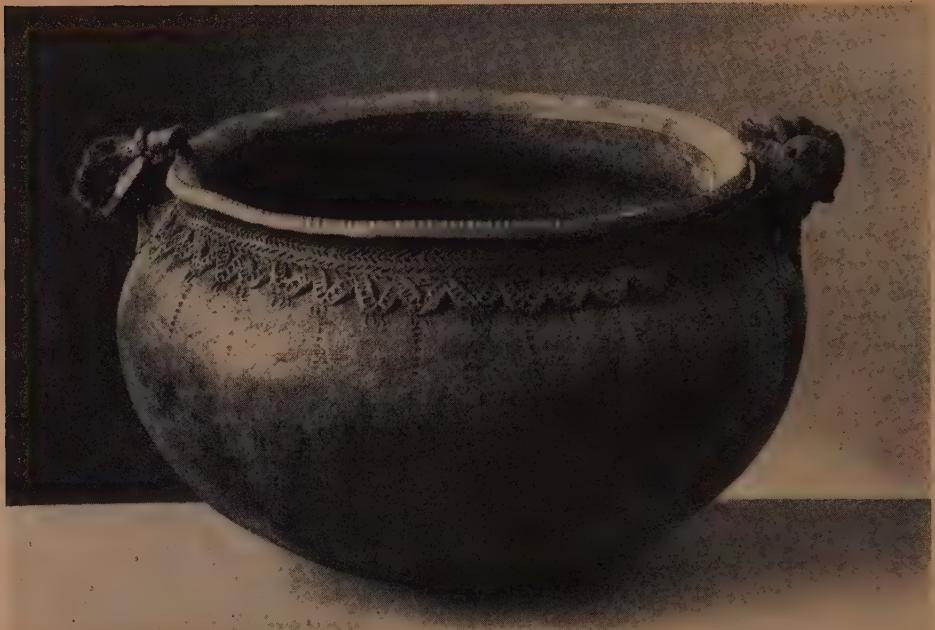


Abb. 29. *ijo' gozon* = Grashühnchen „Kopf“; *uwi'y' ragin* = Regenwurm-Darm;
ira' fagan = Mäusefüße; *sinap nifon* = Leguan-Zähne.



Abb. 30. *banzar gozon* = Haarkamm „Kopf“; *wampop maran* = Hornissen-Auge;
sinap nifon = Leguan-Zähne.

Kopf; *angang gozon*, Buschhuhn-Kopf; *ngok - ngok gozon*, Tauben-Kopf; *pri pri gozon*, Fledermaus-Kopf (Abb. 34); *ao' maran*, Frosch-Gesicht (Abbildung 25).

Diese Köpfchen werden frei geformt und dann in die Topfwand eingesetzt, nachdem ein je nach Halsweite oder Durchmesser des Kopfes entsprechend

großes Loch in die Topfwand durch Herausnahme von Ton gemacht wurde. Der Kopf wird sorgfältig eingesetzt und durch mehrere Lehmwüstchen (siehe Fig. *foga rinin*) der Übergang von Kopf und Topf verstärkt. Die Augen der Köpfchen schauen fast immer in den Topf, nur beim *ao' maran* sehen sie vom Gefäß weg.

Auch bei dieser Art sind Verbindungen der verschiedenen Verzierungen beliebt. So kann man Töpfe sehen, die Köpfchen, aufgesetzte *wampop maran* und unter a) angeführte eingeritzte Zeichnungen haben (Abb. 29).



Abb. 31. *ijo' gozon* = Grashühnchen-Kopf; *wampop maran* = Hornissen-Auge;
sinap nifon = Leguan-Zähne.

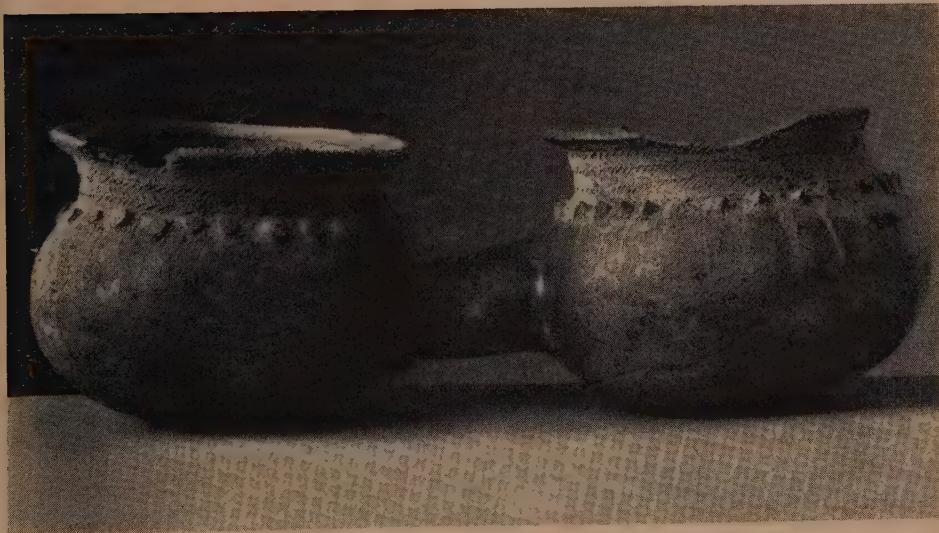
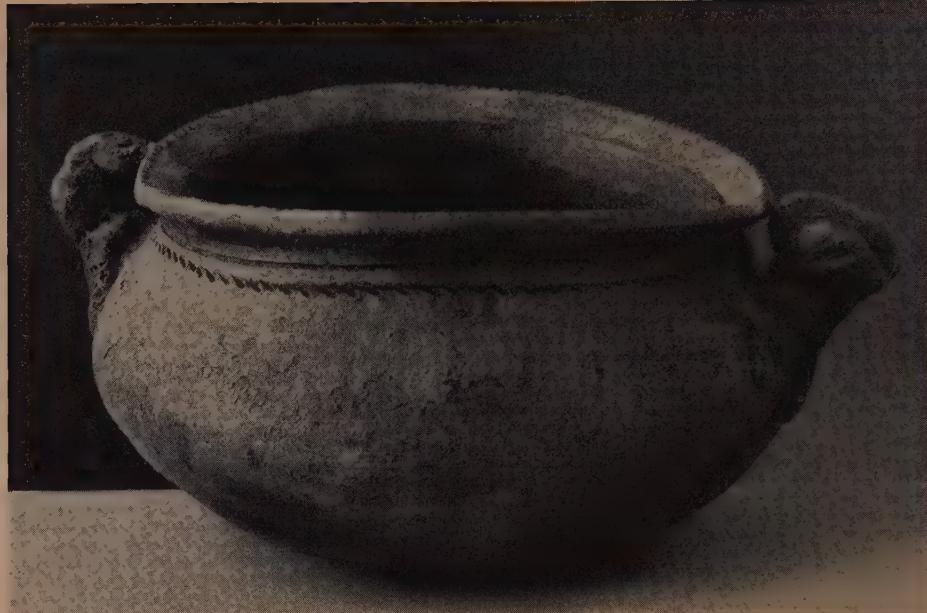


Abb. 32. *gor jazob bayin* = Topf Baumwürger-Hand (Ast);
gantisison = Fruchtstand der Kokosnuß (Herz).

Es erhebt sich hier die naheliegende Frage, ob die Verzierungen an der Azera-Keramik „Warenzeichen“ oder Eigentumsmarken bestimmter Töpfer darstellen, also von niemand anderem gebraucht und nachgemacht werden dürfen. Hierfür konnte ich trotz eingehender Nachfragen von den Azera keine Bestätigung erhalten. Zwar sind die verschiedenen Muster der Köpfchen usw.

Abb. 33. *gayant gozon* = Flughund „Kopf“.

sicherlich einmal von einzelnen zuerst „erfunden“ worden, denn für manche konnten sie mir noch die Namen derjenigen angeben, die sie zuerst gemacht haben; es blieb aber nicht dabei. Die Eingeborenen erklärten mir vielmehr, daß jeder sie verwenden könne, der sie herzustellen versteht.

Sind die Verzierungen angebracht — mit Ausnahme der unter c) genannten, die erst nach Fertigstellung des Gefäßes eingesetzt werden —, wird die Außenseite weiter geglättet, verstrichen und leicht geschlagen mit dem *gai isa gor in*, soweit es eben möglich ist, während der Topf noch auf dem *mazam* sitzt.

Nach kurzer, etwa halbstündiger Trockenzeit wird der Topf umgedreht und mit der Öffnung auf den *mazam* gesetzt, danach die untere Hälfte des Topfes — erst die Seitenwölbung, dann der Boden — nachgeformt, geglättet und mit Hilfe des Bambusstückes (Abb. 8) und der Hand verstrichen. Natürlich werden bei der ganzen Arbeit die Werkzeuge und Hände öfters in danebenstehendes Wasser getaucht.

Damit ist der Topf fertig. Er wird nun in der Hütte auf das Hausratsgestell zum Trocknen, aber abseits vom Feuer, gesetzt. Je nach Witterung dauert es zwei bis drei Wochen, bevor er gebrannt werden kann.

Das Brennen des Topfes, *fangada gor*

Nach Ablauf dieser Zeit ist der Topf vollständig trocken zum Brennen und hat eine gelblich-aschgraue Färbung angenommen.

Das Brennen ist in den meisten Fällen wieder Frauenarbeit. Nur ganz vereinzelt brennen die Männer ihre Töpfe selbst. Die Frauen holen dazu auch gutes Brennholz und dürre Kokoswedelrippen, aber kein Schwemmmholz. Die brennenden Holzscheite werden auf den Boden gelegt und darauf ein Holzrost aufgebaut. Darauf werden die Töpfe gesetzt und um sie herum noch einige Holzstücke gelegt; die Töpfe werden aber nicht damit zugedeckt. Meistens werden zwei bis vier Gefäße gleichzeitig gebrannt.

Wenn nach etwa einer halben Stunde das Holz niedergebrannt ist, schiebt man die außen liegenden Holzscheite an die Töpfe heran, was die Azera *sironga zaf in* nennen. Nach weiteren zehn Minuten etwa werden die Töpfe

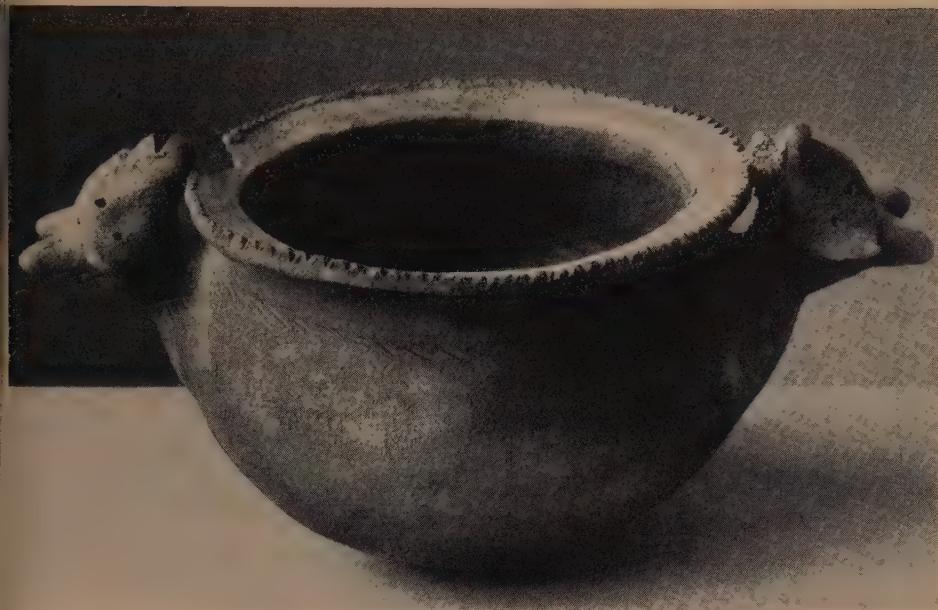


Abb. 34. ogoa' gozon = kleines Buschhuhn „Kopf“.

mittels eines hineingesteckten Stockes sehr vorsichtig umgedreht, *tangafa ro'an*, und auf ihre Öffnung gelegt. In den folgenden restlichen zwanzig Minuten handelt es sich mehr um ein Dörren in der Glut. Nach einer Gesamtbrenndauer von rund einer Stunde sind die Töpfe fertig; wieder werden sie mit dem Stock umgedreht, von der übriggebliebenen Glut genommen — die Azera nennen dies *ragarangan* — und zum Erkalten in einiger Entfernung vom Feuerplatz aufgestellt. Solange die Töpfe noch heiß sind, wird ein wenig Wasser hineingegossen und der Topf wieder mit einem Stock nach allen Seiten gekippt, wobei das Wasser sehr schnell verdampft. Da es trübes, schlammiges Flußwasser ist, bleibt ein Lößrückstand im Topf.

Die Farbe der frischgebrannten Gefäße ist ziegelrot, manche haben, wohl vom Rauch, etwas schwarze Flecken.

Die Ingebrauchnahme des Topfes

Kein frisch hergestellter Topf wird verkauft, ohne vorher ausprobiert worden zu sein. Er wird sogar mehrmals gebraucht, um ganz sicher zu sein, daß er sich bewähren wird. Der leere Topf wird auf dem Feuer erhitzt und in einem zweiten alten Tontopf Wasser zum Kochen gebracht; dieses gießt man dann in den neuen heißen Topf, wo es unter großem Zischen weiterkocht. Darin kocht man vorher geschälte und bereitgestellte Yams, Süßkartoffeln oder Bananen gar. Die Azera bevorzugen hierfür Yams oder reife Kochbananen, die, zu einem Brei verrührt, eventuelle Poren am besten schließen. So wird das Gefäß dicht und fest und kann nach einer etwa zwei Wochen langen Bewährungszeit verkauft werden. Nie würde ein Azera-Töpfer versuchen, einen undichten Topf zu verkaufen oder zu verhandeln.

Sehr merkwürdig ist die zunächst kaum erklärbliche Kleinheit mancher Azera-Töpfe, deren Durchmesser zuweilen nur etwa 7 cm beträgt. Sie wurden wirklich benutzt, und zwar zur Bereitung des Kriegs- und Tanzzaubers, was *gupa ngof in* genannt wurde. Hierzu wurden Blätter und *asam*-Ingwerwurzeln mit Rötelerde, *ngof*, gekocht und diese Mischung dann zum Bemalen des Gesichtes bzw. zum Bestreichen der Speerspitze und der Holzkeule verwendet.

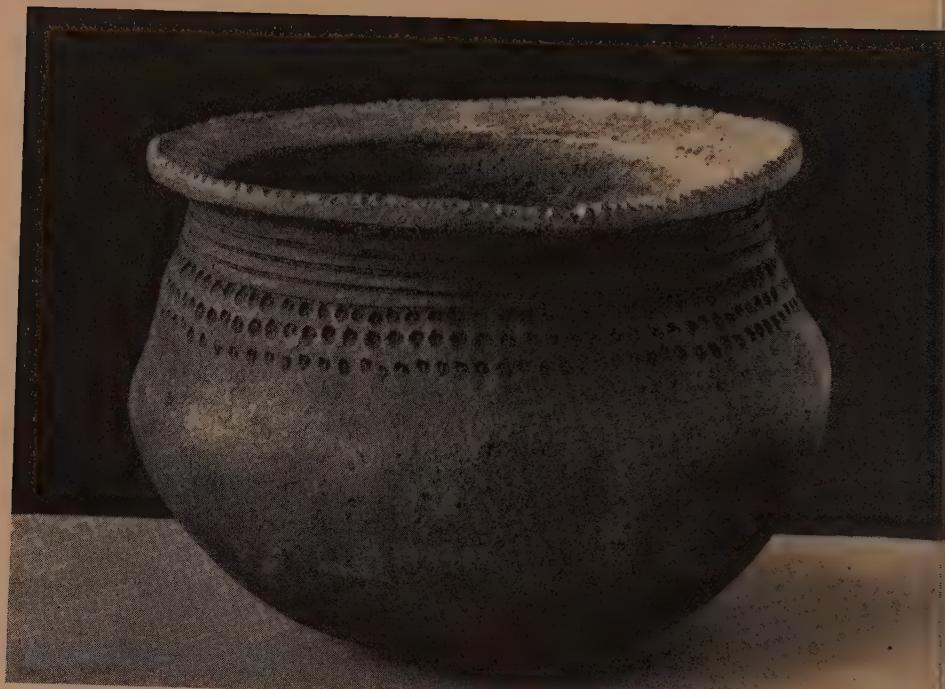


Abb. 35. rima zamo rotin?

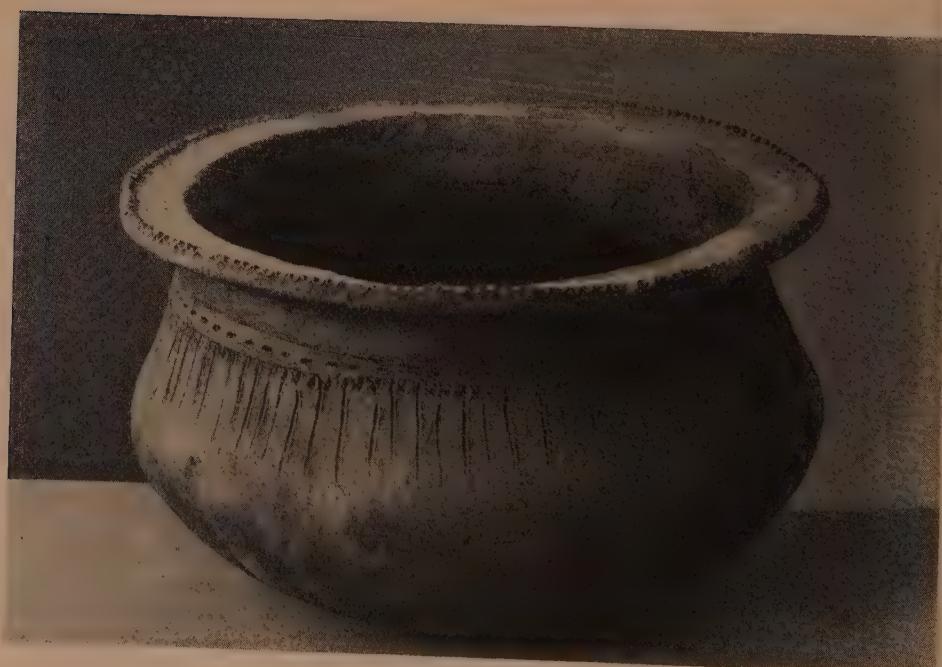


Abb. 36. antiran = ziehen.

Die Topfarten

Die folgenden Topfarten wurden und werden auch zum größten Teil noch von den Azera hergestellt:

gor banga — der Fleischtopf. Er wird zwar nicht ausschließlich für Fleisch verwendet, doch wird Fleisch nur im *gor banga* gekocht. Er ist höher als die gewöhnlichen Töpfe.

gor pari — großer Topf, eigentlicher Kochtopf.

gor bonton — kleinerer, mittelgroßer Topf.

gor angkiang — kleiner Topf, in dem kleinere Mengen von Gemüse, besonders die *asam*-Ingwerzwiebeln, gekocht werden.

gor onto-onto — ein Topf mit einer zweiten Ausbuchtung unterhalb der Randöffnung (Abb. 26).

gor omant fagan — Taro - Fuß (Setzling). Ein kleiner Topf mit einem Fuß in der Form der Taro-*omant*, bei der noch der alte Setzlingsansatz zu sehen ist (Abb. 27).

gor jazob bangin — Baumwürger - Hand. Ein offenbar sehr seltener, von mir nicht mehr gesehener Doppeltopf mit Verbindungsstück. Die Azera nannten mir aber, als ich ihnen das Foto zeigte, sofort den Namen (Abb. 32).

gor zozopin — keine Originalform der Eingeborenen. Die Europäer brachten gußeiserne Töpfe ins Land, die an zwei gegenüberliegenden Seiten in der Nähe des Topfrandes je einen knopfartigen Ansatz haben, an dem der Henkel festgemacht ist. Die Azera haben diese Topfform, allerdings mit ausgebauchtem Boden, in Ton nachgebildet und nennen sie *zozopin* (englisch: saucepan). Ebenso bezeichnen sie auf drei Tonfüßen von etwa 4 cm Höhe stehende Töpfe, die auch gußeisernen Kesseln nachgebildet sind.

Die Tonschüssel

Vor Ankunft des weißen Mannes und seiner Zivilisationsgüter haben die Azera auch Tonschüsseln, *ibang gor*, hergestellt, die als Eßschüsseln Verwendung fanden. Mit der Einfuhr von Emaille- und Blechschüsseln haben die Eingeborenen leider ihr eigenes Erzeugnis als minderwertig angesehen und die Herstellung der Tonschüsseln gänzlich aufgegeben; wahrscheinlich hat auch die leichte Zerbrechlichkeit dazu beigetragen. Da keine Tonschüssel mehr vorhanden ist und auch kein Azera mehr eine *ibang gor* anfertigt, muß es bei dieser kurzen Bemerkung bleiben. Die Herstellung der Schüsseln scheint nach dem Erzählen der Azera dieselbe gewesen zu sein wie bei den Töpfen.

Die Tontrommel

Neben der Herstellung von Töpfen ist in drei Azera-Dörfern — *Saof*, *Zomim* und *Antiragin* — die Kunst der Verfertigung von Tanztrommeln aus Ton bekannt und geübt. Jetzt sind es allerdings nur noch ganz vereinzelt ältere Männer, die sich auf dieses Handwerk verstehen.

Die Arbeit beginnt in der gleichen Weise wie bei den Töpfen. Es werden zwei kleinere, gleich große Töpfe in der üblichen Spiralwulsttechnik aufgebaut, die allerdings oft die mehr konische Form der rohen Wulstspirale behalten. Nach dem Antrocknen werden von diesen beiden Tongebilden mit einem *dja'* oder *midja'* genannten Bambusmesser die runden Böden abgeschnitten, wodurch zwei an beiden Seiten offene Tonkörper entstehen, die „Muscheln“ der werdenden Trommel (Abb. 28); sie unterscheiden sich nur dadurch, daß der eine an der großen Öffnung einen nach außen etwas überstehenden Rand hat,

um den später das aus Leguan-Haut bestehende Trommelfell gelegt und mit Bast festgebunden wird. Um nun die beiden Resonanzkörper zu der sanduhrförmigen Trommel miteinander zu verbinden, werden zunächst von einem *tung* genannten Bananenstrunk die äußeren Schichten lagenweise abgelöst, bis es die richtige Stärke (etwa 5 cm) des zu arbeitenden Trommelmittelstückes hat. Von diesem Bananenstrunk wird ein Stück in der gewünschten Länge abgeschnitten und in die kleinere Öffnung des einen Tonkörpers eingesetzt, also an der Seite, wo der Boden des ursprünglich topfartigen Gebildes abgeschnitten wurde. Hierzu hat man den Resonanzkörper mit der großen Öffnung nach unten auf die früher erwähnte *mazam*-Unterlage gesetzt. Ist der *tung* eingesetzt

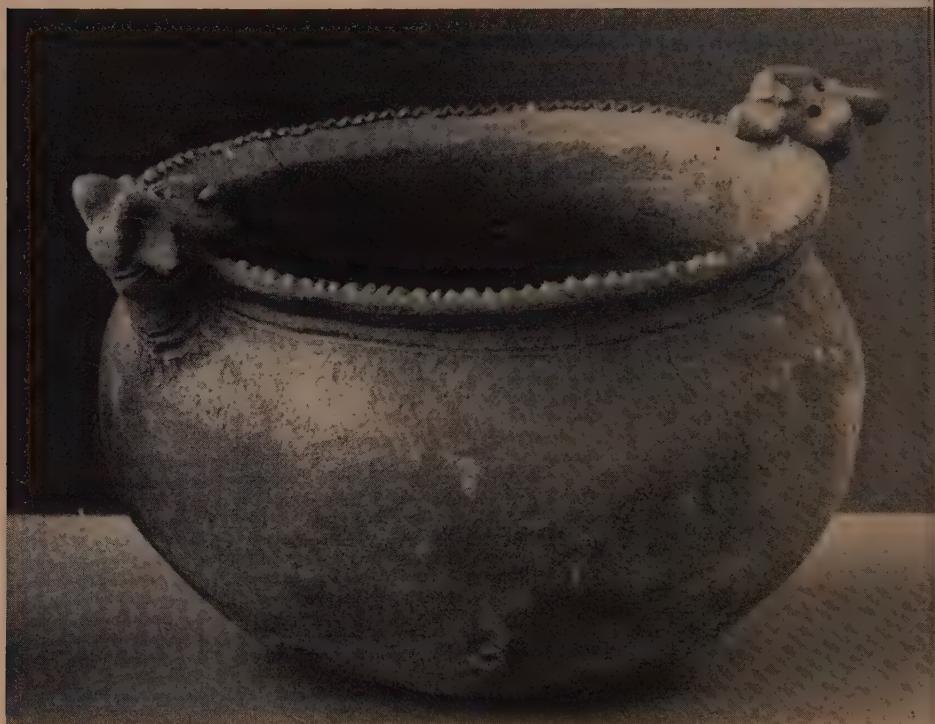


Abb. 37. *ijo' gozon* = Grashühnchen „Kopf“.

wird der zweite abgeschnittene Topf ebenfalls mit der kleineren Öffnung auf den aus dem anderen Topf noch herausragenden *tung* so weit gesteckt, daß zwischen den beiden Tonkörpern ein Abstand bleibt. Dieses frei gebliebene, die Tonkörper zusammenhaltende *tung*-Stück wird darauf mit Tonwülsten umlegt und verstrichen und so zum verbindenden Mittelteil der Trommel. Das Glätten dieses Teiles geschieht außen wie beim Töpfern, innen durch Hin- und Herziehen des *tung*.

Alle Tontrommeln der Azera sind grifflos, aber sie werden in der bei der Töpferei üblichen Weise verziert, und zwar meist an den Nahtstellen zwischen Resonanzkörpern und Mittelstück; vielleicht, um diese Stellen gleichzeitig zu verstärken (Abb. 38).

Während des Trocknens bleibt der *tung* in der Trommel; er wird erst vor dem Brennen entfernt. Trockenzeit und Brennen der Trommel sind die gleichen wie beim Töpfern.

Aufbewahrt wird die durchs Brennen ursprünglich ziegelrote Tontrommel in der Hütte, wo sie allmählich durch Rauch und Ruß schwarz wird.

Wie wir sahen, hat die Tontrommel, die, wie ich erfahre, einzigartig in der ganzen Südsee dasteht, auch bei den Azera eine sehr beschränkte Verbreitung. Es scheint, daß ihre Herstellung gar nicht so einfach ist und daß es manchen Bruch dabei gibt.

Auf Holzmangel sind die Tontrommeln der Azera wohl nicht zurückzuführen, da es bei ihnen auch Trommeln aus Holz gibt; einen Grund dafür konnte ich nicht in Erfahrung bringen.



Abb. 38. Tontrommeln.

Schlüsse bemerkung

Die eigentliche Töpferarbeit ist bei den Azera also merkwürdigerweise Männerarbeit; die Frauen beteiligen sich nur in Hilfsarbeiten daran. Die Tontrommeln und die Formen der Azera-Keramik sind einmalig und werden nirgendwo sonst angetroffen. Die Azera-Töpfe sind sehr beliebt, besonders die der Amari-Azera, die leichter sind und in denen man deshalb schneller kochen kann. Sie waren ein wesentliches Handelsobjekt, bevor der Weiße das Geld brachte. Der Tauschwert war früher: ein Topf gegen eine Grasschürze, *sasiang*, aus frischen Sagoblättern (*gaong aton*) oder gegen einen Speer, *singan*; oder eine weiße Kaurischnecke, *rabob*, für einen kleineren Topf; zwei dieser Kauri für einen großen Topf, oder ein Netzsack Taro (20—25 Pfund). Heute wird getauscht oder mit Geld bezahlt, wobei ein Topf je nach Größe 2—5 Mark kostet.

Bericht über eine Forschungsreise nach Nordbrasiliens in das Gebiet der Flüsse Demini und Aracá

Von
Hans Becher

Mit 1 Abbildung

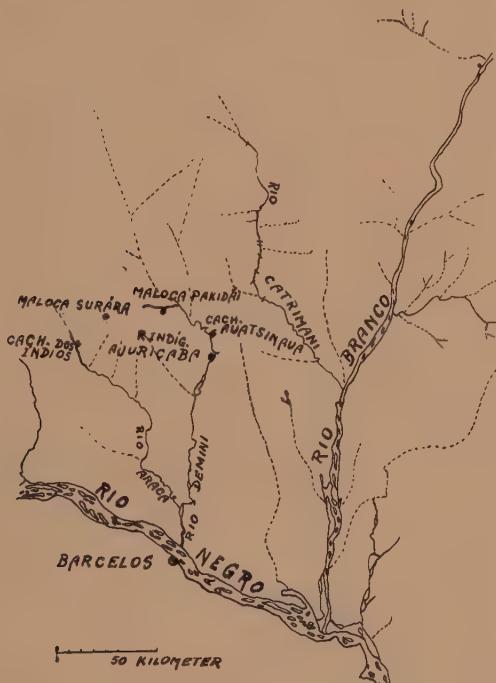
Anläßlich eines Studienaufenthaltes in São Paulo, Juli 1954 bis September 1955, als Stipendiat der dortigen Universität hatte ich Gelegenheit, in den Instituten dieser Hochschule, der Escola de Sociologia e Politica und im Museu Paulista, meine Kenntnisse über die Ethnologie Brasiliens zu erweitern und mich gründlich auf meine geplante Reise vorzubereiten. Die Mittel hierzu erhielt ich von der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Bad Godesberg, während ich von Herrn Prof. Darcy Ribeiro, dem Leiter der Studienabteilung des Serviço de Proteção aos Indios, angeregt wurde, bisher unbekannte Indianerstämme im Demini-Gebiet aufzusuchen. Durch seine Vermittlung erhielt ich hierfür auch die Erlaubnis des Direktors sowie jegliche Unterstützung dieser großartigen, von Marschall Cândido Mariano da Silva Rondon gegründeten und geleiteten Organisation und eine freie Flugreise mit einem Militärflugzeug von Rio de Janeiro nach Manaus. Es ist mir daher ein aufrichtiges Bedürfnis, der Deutschen Forschungsgemeinschaft, dem Serviço de Proteção aos Indios, besonders Herrn Prof. Darcy Ribeiro und der brasilianischen Luftwaffe an dieser Stelle nochmals meinen ergebenen Dank auszusprechen.

Die Reise trat ich am 4. Oktober 1955 an. In Manaus nahm ich sofort Kontakt mit dem Chef der 1. Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Indios, Alípio Edmundo Lage, auf, dem meine Ankunft von der Direktion in Rio de Janeiro schon telegrafisch mitgeteilt worden war. Herr Lage empfing mich sehr freundlich und erklärte mir, daß mich ein großes Motorboot zum Indianerschutzposten am Rio Demini bringen würde.

Der Demini ist ein linker Nebenfluß des mittleren Rio Negro; seine Mündung befindet sich oberhalb von Barcelos. Das Wasser dieses Flusses ist weiß, während die zahlreichen ausgedehnten Uferseen und alle Zuflüsse, wie z.B. der Aracá, ein rechter Nebenfluß des unteren Demini, schwarzes Wasser enthalten. Die Uferseen und Nebenflüsse des Aracá hingegen zeichnen sich wieder durch weißes Wasser aus. Diese Merkwürdigkeit hängt jedoch mit den Bodenverhältnissen zusammen. So bedingen die Sedimente in Sand- und Tongebieten die helle Färbung, wogegen die mineralischen Salze einer Gegend, die reich ist an Granit und Sandstein, das Wasser verdunkeln. Bemerkenswert ist weiterhin, daß schwarzes Wasser gesünder und wohlgeschmeckender ist und beim Stehen keinen schmutzigen Satz absondert. Auch Wasserschildkröten und Fische, die in schwarzem Wasser lebten, sind schmackhafter als die gleichen Tiere aus Weißwasserflüssen oder -seen. Weiterhin ist hervorzuheben, daß Moskitos an schwarzem Wasser in wesentlich geringerem Maße auftreten als an weißem. Am Rio Demini kann man sich der kleinen Piuns (*Simuliump*; Tagesstechmücken) und der großen Carapanas (*Anopheles*), letztere sind die gefährlichen Malariaüberträger, kaum erwehren. Der Unterlauf und ein Teil des Mittellaufes sind daher völlig fieberverseucht.

Die beiden Arten des Wassers bewirken auch eine verschiedenartige Vegetation. Das Charakteristikum des Demini sind die Igapós (hohe Überschwemmungswälder), zwischen denen es nur ganz selten eine Terra firme gibt. Auf den höher gelegenen Ufern des Aracá trifft man dagegen vorwiegend Buschwald an. Als wichtigste Nutzpflanzen sind am Mittellauf des Demini die

Seringueiras (Gummibäume) zu erwähnen und am Aracá und seinen Nebenflüssen die Piaçaba-Palmen. (Von Palmfasersammlern werden die am Stamm befindlichen Fasern abgeschnitten, um später für die Fabrikation von Besen und Seilen Verwendung zu finden.) Von wirtschaftlicher Bedeutung sind außerdem die im Mündungsgebiet des Demini und am Unterlauf des Aracá auftretenden Kastanienwälder. Die Kastanie, auch Kastanie von Pará genannt (es ist eine andere Art als die europäische; ihre Früchte sind in Deutschland als Pará-Nüsse bekannt), gilt ihrer hohen Krone wegen, welche alle anderen Bäume überragt, als die Königin der Urwälder Amazoniens. Schließlich ist am unteren Aracá noch der Itaúba-Baum von Wichtigkeit, da dieser das beste Nutzholz jener Gegend liefert.



Beide Flüsse haben zahlreiche Windungen und fließen in den Sommermonaten, Oktober—März, verhältnismäßig träge. Ihr Wasserstand ist in dieser Zeit außerordentlich niedrig, so daß zahlreiche Praias (Strände) mit dem weißen, in der Sonne hell glänzenden Sand hervortreten. Die Durchschnittsbreite des Demini beträgt am Unter- und Mittellauf 200—300 m, die des Aracá 300—400 m. Hieran mag es liegen, daß auf alten Karten der Aracá fälschlich als Hauptfluß bezeichnet wird; doch der Lauf des Demini ist wesentlich länger. In den Mittel- und Oberläufen der genannten Flüsse treten zahlreiche Cachoeiras (Stromschnellen) auf, deren Überquerung oft mit Lebensgefahr verbunden ist. Infolge der Aquatornähe ist die Luft dieser Regionen sehr heiß, feucht und stickig.

Auf Grund der Menschenarmut die hier herrscht, gibt es in den Wäldern sehr viel Wild und Vögel aller Art, dazu kommt in den Flüssen der Reichtum an Wasserschildkröten und Fischen.

Bei der Bevölkerung, welche an den Unter- und Mittelläufen lebt, handelt es sich um eine Mischung von Indianern, Weißen, Mulatten und Negern, die als Gummisammler, Palmfasersammler, Holzfäller, Pflanzer, Fischer und Jäger tätig

sind. Während die Gummisammler am Demini familienweise in großen Abständen voneinander leben, die Entfernungen betragen 10—20 km und mehr, haben sich die Holzfäller und Palmfasersammler am Aracá in kleinen Siedlungen zusammengeschlossen. Der Urwald zu beiden Seiten der Flußufer stellt eine Terra incognita dar, denn die Holzfäller, Gummisammler und Palmfasersammler dringen nur wenige Kilometer in das Innere ein; auch alle Roças (Waldrodungen) der Pflanzer sind unmittelbar am Flußufer gelegen.

Am Rio Demini befindet sich kurz unterhalb der Cachoeira Auatsinaua der Indianerschutzposten Ajuricaba. Von der Mündung bis dorthin benötigt man beispielsweise in einem kleinen Boot mit Außenbordmotor, 4 PS, sechs Tagereisen. Auf dieser langen Strecke zählt man nur zwei Dutzend Familien. Vor 50 Jahren waren die Ufer am unteren Drittel stärker besiedelt als heute. Doch Malaria und eine verheerend wirkende Beri-Beri-Epidemie, 1907/08, rafften die Mehrzahl der Bewohner dahin. Eine Tagereise vor dem Indianerschutzposten steht die letzte Hütte eines Gummisammlers, während der Posten selbst die äußerste Station der Zivilisation darstellt. Oberhalb derselben beginnt das Indianergebiet. Zahlreiche, der Wissenschaft bisher unbekannte Stämme führen hier noch ein Leben wie vor der Entdeckungszeit. Sie sind sehr kriegerisch, so daß es häufig zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen ihnen kommt. Ihre Ansiedlungen haben sie jedoch nicht am Flußufer errichtet, sondern weitab davon, tief im Inneren. Gelegentlich besuchen einige Indianer den Posten, um sich hier Geschenke, Messer, Beile, Töpfe, Glasperlen usw., abzuholen. Mit den Caboclos (Gummisammler, Pflanzer usw.) kommen sie nie in Berührung.

Das Postenpersonal besteht aus 12 Männern, unter ihnen mehrere reinblütige, zivilisierte Tukano-Indianer, die hier ein entbehungsreiches, schweres und gefährliches Leben führen. Bevor sie in den Indianerschutzdienst eintraten, mußten sie sich durch Eid verpflichten, im Umgang mit den freien Indianern stets folgende von Marschall Rondon aufgestellte Devise zu beherzigen: „Morrer se preciso fôr, matar nunca!“ („Sterben wenn nötig, töten nie!“) Ihre einzigen Verbindungen zur Außenwelt sind eine Funkstation und die Lancha (Motorboot) der Inspetoria des Serviço de Proteção aos Indios in Manaus, die ihnen ein- bis zweimal im Jahre Lebensmittel und Gebrauchsgegenstände bringt sowie Geschenke für die Indianer.

Vom Leiter des Postens und dem übrigen Personal wurde ich sehr herzlich begrüßt und aufgenommen, desgleichen von zwei Pakidái-Familien, die gerade besuchsweise beim Posten weilten. Unter diesen beiden Familien, deren Stamm bisher noch nicht wissenschaftlich untersucht wurde, nahm ich sofort meine Arbeit auf und folgte ihnen schon nach kurzer Zeit in ihre Maloka, „Taraquá“, die sich zwei Tagereisen oberhalb des Postens an einem rechten Nebenarm des Demini befindet. Hier beginnt schon die Serra, das Klima ist kühler, und außerdem gibt es weniger Stechmücken.

Nach dreimonatigem Aufenthalt unter den Pakidái versagte mein Fotoapparat, Ikoflex, so daß ich gezwungen war, noch einmal für kurze Zeit nach Manaus zurückzukehren. Die Fahrt führte ich bis Barcelos mit einem Boot des Postens durch, nebst meinem Außenbordmotor, Champion, 4 PS. Als Begleiter hatte ich den Tukano-Indianer Mateus gewonnen, einen jungen Arbeiter des Postens, der sich glänzend bewährt hat und mir stets treu und ergeben zur Seite stand, besonders als ich während der fünfjährigen Reise schwer an Malaria erkrankte. Nach der Ankunft in Barcelos wurde ich in der dortigen Salesianermission von der deutschen Ordensschwester Klara Jakob, die schon seit über 30 Jahren am Rio Negro weilt, in rührender Weise gepflegt. Anschließend fuhr ich mit einem Raddampfer nach Manaus, wo mir das unerwartete Glück zuteil wurde, daß am Forschungsinstitut des Staates Amazonas ein deutscher Zeiß-Spezialist arbeitete, Herr Kurt Polack, der mir den Foto-

apparat wieder in Ordnung brachte. Er führte das Versagen auf die Einwirkung des heißen, feuchten Klimas zurück.

Um meine Arbeit rasch wieder aufnehmen zu können, flog ich mit einem Wasserflugzeug der Panair do Brasil nach Barcelos, wo mein Begleiter Mateus inzwischen auf mich gewartet hatte. Wir versahen uns mit Proviant und fuhren anschließend den Rio Aracá hinauf, einen rechten Nebenfluß des unteren Demini. Nach siebentägiger Fahrt erreichten wir die Cachoeira dos Índios, vor der sich auf dem linken Ufer die Maloka der Surára befindet, ein der Wissenschaft bisher ebenfalls unbekannter Stamm, die aber leer war. Doch schon am folgenden Tag wurden wir vom Glück begünstigt, denn gegen Abend erschienen plötzlich neun Surára-Männer, welche sich auf einem Jagdzug befanden und in der verlassenen Behausung übernachten wollten. Sie erklärten uns, daß ihre Stammesangehörigen sich z. Z. alle in einer anderen, weit entfernten Maloka befänden und dort ihre Feste feierten. Ich fragte natürlich sofort, ob sie bereit wären, uns mitzunehmen und auch meine Ausrüstungsgegenstände und Geschenke tragen könnten. Meine Freude war groß, als sie, ohne zu zögern, einwilligten.

Am nächsten Morgen traten wir mit ihnen einen dreitägigen Fußmarsch an, der uns auf unwegsamen Indianerpäden, im heißen, ewig düsteren Urwald, in die Mittelgebirgsregion, bisher eine Terra incognita, zwischen den Flüssen Demini und Aracá führte. Zahlreiche umgestürzte Baumriesen und große Granitsteine, die dort sehr häufig auftreten, sowie Flüsse und Bäche mußten überquert werden, z. T. auf schwankenden, nur aus einem Baumstamm bestehenden Brücken; oft ging es auch direkt durch die verschlammten und meist bis über die Knie reichenden Wasserläufe. Dabei schlugen die Indianer, obgleich sie mit dem Kopf- oder Brustband meine jeweils 50—60 kg schweren Säcke und Koffer trugen, eine so schnelle Gangart an, daß ich, obgleich meine Last nur aus einem Fotoapparat bestand, Mühe hatte, ihnen zu folgen. Gelegentlich deuteten sie an, daß wir das Streifgebiet eines befreundeten oder feindlichen Stammes durchzogen. Doch unser Marsch verlief ohne jegliche Zwischenfälle.

Die große Maloka der Surára liegt in einem Tal zwischen drei Gebirgszügen, 70 km nordöstlich von der Cachoeira dos Indios und etwa 100 km südlich vom Quellgebiet des Orinoco. Es handelt sich bei derselben um eine ganz eigenartige Konstruktion, die bisher noch nie für südamerikanische Indianer belegt worden ist. In einem Kreis, dessen Durchmesser 52 m beträgt, sind 5 m hohe, schräge, windschirmartige Wände aufgestellt, bedeckt mit Blättern der Ubím-Palme. Darunter leben die Familien, eine neben der anderen. Fünf Eingänge führen in das vollkommen offene Rund. Nur die einen Teil des Kreises einnehmende Häuptlingshütte hat eine regelrechte Hausform; sie ist hinten und an den Seiten geschlossen und nur zum Hof hin offen. Auch das Dach und die Wände derselben sind mit Ubím-Blättern bedeckt. Um die Maloka herum, ja, selbst an einigen Bergabhängen sind große Roças (Waldrodungen) angelegt, wo Bananen, Pupunha-Palmen, Mandioka, Macaxeira oder Aipim (süßer Mandioka), Taióba, Cará (süß Kartoffelart) und Tabak angepflanzt werden, in geringerem Maße auch Baumwolle. Alle Arbeiten in der Roça werden von Männern ausgeführt, während die Frauen nur gelegentlich helfen.

Hier traf ich auch die Pakidái vom Rio Demini wieder. Denn die Surára und Pakidái versammeln sich jährlich zwischen Dezember und Mai, z. Z. der Reife der Bananen und Pupunha-Früchte, in dieser großen, offenen Maloka, um ihre religiösen Feste, vor allem das große Totenerinnerungsfest, zu feiern. Dabei wird von den Männern die aufbewahrte Knochenasche der verstorbenen Angehörigen mit Mingau das Bananas (Bananensuppe) gemischt und getrunken. Der Geist und die Kräfte der Toten sollen dadurch dem Stammes-

verband erhalten bleiben. Von alten Personen wird übrigens nach dem Tode nur der Kopf verbrannt, während der Körper in Hockerstellung erdbestattet wird. Man nimmt an, daß alte Körper nicht mehr in der Lage sind, jüngeren Stammesangehörigen Kräfte zu übertragen. Der Endokannibalismus ist eines der charakteristischsten Merkmale dieser Kultur.

Die Basis der Ernährung jener halbnomadischen Stämme sind Bananen und Pupunha-Früchte, welche durch Mandiokafladen und süße Kartoffelarten ergänzt wird. Dazu kommt die stets reichliche Jagdbeute, und außerdem betätigen sich die Frauen als Sammlerinnen von wilden Fruchtarten. Der Fischfang ist von untergeordneter Bedeutung, denn er wird nur gelegentlich vom Ufer aus mit Bogen und Pfeil betrieben. Die Länge des Bogens und der Pfeile beträgt über 2 m.

Die Surára und Pakidái sind kleinwüchsig, Männer: 1,50—1,60 m, Frauen: 1,40—1,50 m, aber wohlproportioniert, und zeichnen sich durch eine verhältnismäßig helle Hautfarbe aus. Sprache und Kultur beider Stämme sind gleich.

Die Bereitung alkoholischer Getränke und selbst das Rauchen trifft man bei ihnen nicht an. Dafür haben aber Männer, Frauen und Kinder häufig eine mit Wasser und Asche vermischt Tabakrolle zwischen der Unterlippe und den unteren Schneidezähnen, oder zwischen der Oberlippe und den oberen Schneidezähnen, die sie mit dem Speichel aussaugen. Ihre hübschen Gesichter werden dadurch sehr entstellt. Vor Krankenheilungen und jeglichen Zaubерhandlungen blasen sich die Männer gegenseitig ein stark alkaloidhaltiges Pulver in die Nase, hergestellt aus der Asche einer bestimmten Baumrinde und einer kleinen Pflanze. Im flüssigen Zustand dient dieses Pulver auch als Pfeilgift. Daneben verwenden sie noch zwei weitere Pfeilgiftarten.

Die Kleidung der Erwachsenen und der größeren Kinder besteht aus einer Hüftschnur, angefertigt aus Baumwolle oder Pflanzenbast. Die Männer und Knaben binden damit den Penis nach oben. Bei festlichen Anlässen werden darüber umwickelte und z. T. bemalte Schnurgürtel getragen, die vorn offen sind. Männergürtel sind rollenförmig, die der Frauen flach; außerdem gibt es in der Form Abweichungen für ältere und jüngere Männer bzw. Frauen. Zur angeblichen Stärkung der Arme und Beine binden Frauen und Mädchen häufig je eine Schnur aus Baumwolle oder Pflanzenbast um die Oberarme und Beine, unterhalb der Knie; gelegentlich verwenden sie auch eine Pulsschnur. Männer tragen dagegen nur Oberarmschnüre, zur Kräftigung der Muskeln. Als weibliches Kleidungsstück ist schließlich noch ein kreuzförmig geschlungenes Brustband zu erwähnen, welches unterhalb der Brüste verläuft.

Typisch für beide Geschlechter sind die kurzgeschnittenen Haare, nebst einer Tonsur, mit der auch schon die kleinsten Kinder versehen werden. Alle Frauen und die größeren Mädchen haben eine punktförmige Tatauierung, die über der Oberlippe verläuft und beiderseits des Mundes nach unten führt; sie wird den Mädchen während der ersten Menstruation eingestochen. Bei Männern und Frauen sind die Ohrläppchen durchbohrt, desgleichen haben beide Geschlechter eine Durchbohrung in der Mitte unterhalb der Unterlippe und die Frauen außerdem an beiden Seiten des Mundes.

Die materielle Kultur der Surára und Pakidái ist sehr arm. Töpferei, Weberei und Musikinstrumente sind ihnen unbekannt, desgleichen ein Brett zum Reiben der Mandiokaknollen; sie reiben dieselben auf einem rauhen Stein. Auch Boote fehlen ihnen. Müssen sie einen Fluß überqueren, so konstruieren sie mit Hilfe von Baumstämmen eine Brücke.

Im Gegensatz dazu ist jedoch die geistige Kultur verhältnismäßig hoch entwickelt. Als höchstes Wesen verehren sie den Mond. Sie glauben, daß sich auf demselben eine große Maloka befindet, in der als Häuptling ein alter Mann mit langem Bart residiert. Dort versammeln sich die Seelen aller verstorbenen

Menschen und führen hier ein paradiesisches Dasein. Die Trabanten des Mondes sind die Sterne, welche ebenfalls bewohnt sind. Doch zu dem Mond wird nie direkt gebetet. Die Vermittler sind gigantische Häuptlinge aller Tierarten, die auf verschiedenen hohen Serras (Gebirgszügen) leben. Für gänzlich unbedeutend hält man dagegen die Sonne, weil sie allein am Himmel steht. Da sich die Surára und Pakidái die Erde als eine Scheibe vorstellen, glauben sie, daß die Sonne ein Vagabundenleben führt und immer nur um die Scheibe herumläuft, während der Mond ihrer Ansicht nach stets an seinem festen Platz bleibt. Außerdem verehren sie eine unpersönlich gedachte Kraft: P o r é.

Der Häuptling ist zu gleicher Zeit Priester und Zauberarzt. Doch alle Männer über 20 müssen ebenfalls das Handwerk eines Medizinmannes herrschen. Deshalb werden in jedem Jahr zwei Männer, zwei Monate lang, von dem Häuptling in allen Fragen der Krankenheilung, der Zauberhandlungen, aber auch in Stammestraditionen, in der Mythologie usw. ausgebildet. Dabei ist zu erwähnen, daß es für jede Krankheit bestimmte Melodien, Texte und Tänze gibt. Dasselbe gilt auch für die Gebete, mit denen sich die einzelnen Männer vor und nach einer Reise, nach Erlegung eines größeren Wildes, vor der Anlage einer neuen Roça, nach der Ernte usw. an die Tiergeister wenden. Hat ein junger Mann im ersten Kursus nicht genug gelernt, muß er denselben noch ein zweites oder drittes Mal wiederholen. Während der Ausbildungszeit dürfen die Kandidaten mit keinem Stammesangehörigen sprechen und täglich nur eine Banane und ein halbes Liter Wasser zu sich nehmen. Statt dessen werden ihnen große Mengen von Schnupfpulver in die Nase geblasen. Ihr Körper ist vollständig mit Urucú bemalt.

Bezüglich des gesellschaftlichen Lebens ist zu sagen, daß institutionelles Häuptlingstum herrscht. Die Erbfolge ist in folgender Weise geregelt: Stirbt der Häuptling, so tritt automatisch der nächst jüngere Bruder an seine Stelle. Erst wenn der jüngste Bruder gestorben ist, kann der erstgeborene Sohn des ältesten Bruders, welcher dann jedoch meist schon ein betagter Mann ist, die Häuptlingswürde einnehmen. Daneben gibt es den Kriegshäuptling. Dieses Amt ist nicht erblich, sondern der tapferste Krieger wird dazu auserkoren. In Friedenszeiten hat er keinerlei Vorrechte und lebt wie ein gewöhnlicher Stammesangehöriger. Nur bei kriegerischen Auseinandersetzungen übernimmt er die Führung, während der eigentliche Häuptling, als religiöses Oberhaupt, Arzt und Lehrer, geschützt wird und sich nicht daran beteiligt; dasselbe gilt für seine Brüder.

Geburts- und Heiratszeremonien gibt es nicht. Kleine Mädchen im Alter von ungefähr einem Jahr werden von der Mutter mit dem Finger defloriert. Während der ersten und zweiten Menstruation muß sich das Mädchen tagsüber in einer abgesonderten kleinen Hütte aufhalten. Sie ist am ganzen Körper mit Urucú bemalt, und ihre einzige Nahrung besteht aus Bananensuppe. Nachts wird sie in die Maloka geholt, aber niemand darf mit ihr sprechen. Im Anschluß an die zweite Menstruation findet ein kleines Fest statt. Danach wird die monatliche Regel als etwas Natürliches angesehen, und die Frauen unternehmen nichts, sie zu verbergen. Sie vermeiden es jedoch, in diesen Tagen viel umherzulaufen, und ist die Blutung sehr stark, so setzen sie sich an das Ufer eines Flusses oder Baches. — Im Alter von sieben bis acht Jahren werden die Mädchen schon einem Jüngling versprochen. Dieser muß für die Kleine und deren Eltern Jagdbeute beschaffen; geschlechtlichen Verkehr darf er aber erst nach der zweiten Menstruation mit ihr pflegen. Zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter herrscht Schwiegerscheu, d. h. sie dürfen sich nicht gegenseitig besuchen und auch nie miteinander sprechen. — Der Häuptling und verschiedene andere Männer haben zwei oder mehr Frauen. Stirbt der Mann, so werden diese, ohne selbst entscheiden zu können, von einem seiner Brüder

übernommen, auch wenn dieser schon verheiratet ist. — Jüngere unverheiratete Brüder haben das Recht auf sexuellen Verkehr mit ihren Schwägerinnen. Deren Kinder nennen diese daher nicht „Onkel“, sondern ebenfalls „Vater“. — Man hält es für günstig, wenn schwangere Frauen geschlechtlichen Verkehr mit anderen Männern pflegen, denn dadurch wird, so glauben sie, das Kind besonders kräftig. Die Frau ist jedoch verpflichtet, diesen Verkehr in aller Heimlichkeit durchzuführen. Denn wenn es der Mann erfährt, muß er den Beischläfer seiner Frau zu einem Stockduell fordern. Während des Duells schlagen sich die Männer mit einem 1,50—1,80 m langen Stock gegenseitig auf die Tonsur, weil diese als sicherster Teil des Kopfes gilt. Aus Gründen der Eifersucht werden die Frauen oft von ihren Männern mißhandelt. Die Männer schlagen sie dann ebenfalls mit einem Stock auf die Tonsur, oder bringen ihnen mit einem Messer, angefertigt aus dem scharfen, spitzen Zahn des Cutia (ein Nagetier), schwere Wunden bei. Viele Frauen haben daher am ganzen Körper zahlreiche Narben. Doch sie zeigten mir diese stets mit einem gewissen Stolz, als Zeichen, daß sie schön und begehrenswert sind oder waren. — Die Kinderzahl ist gering, sie schwankt zwischen ein bis drei Kindern. Zwischen den Geburten muß ein Abstand von mindestens drei Jahren eingehalten werden. Solange wird ein Kind auch mit Muttermilch genährt. Nach Ansicht der Surára und Padikái ist damit gleichzeitig die Empfängnisverhütung gewährleistet. Ich sprach hierüber mit mehreren Ärzten, manche gaben darauf eine bejahende, andere eine verneinende Antwort. Da die genannten Indianer aber aus gewissen Pflanzensaften Abtreibungsmittel zu bereiten wissen, werden sie wahrscheinlich, falls nötig, hiermit nachhelfen. Zwillinge zieht man auf. Würde es sich um Drillinge handeln, was jedoch, wie man mir erklärte, bisher nie vorkam, müßte ein Kind getötet werden, weil ja die Mutter nur zwei Brüste hätte.

Ein 15- bis 16jähriges Waisenmädchen vom Stamm der feindlichen Karauaterí lebt bei den Surára als Gefangene und Prostituierte; sie wird aber gut behandelt und ausreichend verpflegt.

In der Maloka der Surára zählte ich 89 Pakidái, 42 Surára, zwei Familien der Xiriána, zwei Familien der Puseheweterí, zwei männliche Angehörige der Aramamesterí und das schon erwähnte Mädchen vom Stamme der Karauaterí.

Nach Abschluß des großen Totenerinnerungsfestes, Ende April, welches ich in allen Phasen miterlebt und aufgezeichnet habe, zog ich mit den Surára und meinem Begleiter, dem Tukano Mateus, zur Cachoeira dos Índios am Rio Aracá zurück, während die Pakidái in ihre Maloka, Taraquá, an einem rechten Nebenarm des oberen Rio Demini, wanderten. Auch die besuchsweise hier anwesenden Familien der befreundeten Stämme traten den Weg zu ihren jeweiligen Behausungen an.

Da diesmal der ganze Stamm unterwegs war, dauerte der Marsch zehn Tage. Zum Schutz gegen Überfälle feindlicher Stämme gab es stets eine regelrechte Marschsicherung, Vor- und Nachhut, die je aus fünf bis sechs Kriegern bestand. Die Lasten wurden vorwiegend von den Frauen getragen. An den Rastorten errichteten die Männer innerhalb kurzer Zeit offene Dreieckshütten, von der Länge einer Hängematte mit steil geneigtem Pultdach. Als Bedeckung dienten Palmlätter, die sicheren Schutz gegen den Regen gewährten. Dreieckförmig hängte man um das in der Mitte brennende Feuer die Hängematten auf, z. T. übereinander, wenn es sich um eine größere Familie handelte. (Feuer wird übrigens in kürzester Zeit durch Reiben mit einem Feuerbohrer erzeugt; dieser wird aus dem weichen Holz des wilden Kakao-Baumes angefertigt.) Von besonderem Interesse war die Beobachtung, daß sich die Hütte des Häuptlings stets in der Mitte befindet, während die der anderen Familien kreisförmig zum Schutz darum gruppiert werden.

An der Cachoeira dos Indios, wo die Surára die Wintermonate (Regenzeit) verbringen und ebenfalls eine große Roça angelegt haben, setzte ich meine Studien weiter fort. U. a. konnte ich hier den Bau einer großen, 10 m hohen, geschlossenen Maloka in allen Stadien beobachten und fotografieren.

Durch das lange und enge Zusammenleben mit den Surára erwarben mein Diener, der Tukano Mateus, und ich deren volles Vertrauen. Man nahm uns, nachdem auch wir die mit Bananensuppe vermischt Knochenasche der verstorbenen Angehörigen getrunken hatten, sogar feierlich in den Stamm auf und erklärte uns, daß wir von nun an richtige Surára-Männer seien. Hierdurch war es mir dann möglich, tief in die streng geheimgehaltenen Probleme ihrer geistigen Kultur einzudringen.

Hin und wieder treten einige Surára in friedlichen Kontakt mit den Palmfasersammlern, um sich bei diesen Messer, Beile, Töpfe usw. einzutauschen. Sie tun dies im Auftrage der Xiriána, einem sehr großen und mächtigen Stamm, dem sie, zusammen mit mehreren anderen kleineren Stämmen, tributpflichtig sind. Zweimal im Jahr kommen, unter Anführung ihres Häuptlings, 20 bis 30 Xiriána-Krieger in die Maloka der Surára, um hier Gebrauchsgegenstände sowie Bananen und Pupunha-Früchte abzuholen. Sie halten sich nicht länger als einen Tag auf und ziehen danach reich bepackt in ihre Ansiedlung zurück. Gelegentlich erhalten die kleineren Stämme als Gegenleistung einfache schwarze Tongefäße (den Xiriána ist die Töpferei bekannt), Hängematten, Gürtel, Bogen und Pfeile. — Nach Aussagen der Surára sind die erbittertsten Feinde der Xiriána und ihrer Verbündeten die Waiká, welche ihrerseits ebenfalls kleinere Stämme beherrschen und von diesen Tribut fordern. Während der Zeit meines Aufenthaltes unter den Surára wurde angeblich eine Maloka der Waiká am Rio Mapulau, einem linken Nebenfluß des oberen Demini, von den Xiriána überfallen. Dabei sollen alle Waiká-Männer getötet und die Frauen und Mädchen als Gefangene in die Maloka der Xiriána geschleppt worden sein. Den Kopf des Waiká-Häuptlings, so erzählte man mir weiter, hätten die Xiriána mit Federn geschnückt und mehrere Tage lang vor ihrer Maloka als Trophäe aufgestellt.

Einige Surára haben durch die Berührung mit Palmfasersammlern schon etwas portugiesisch gelernt. Besonders gute Dolmetscherdienste leistete mir aber ein kleiner, etwa neunjähriger Surára-Junge, der längere Zeit in der Hütte eines Palmfasersammlers verbrachte und recht gut portugiesisch sprach; mit seiner Hilfe war es mir auch möglich, ein vollständiges Wörterverzeichnis der Surára-Sprache aufzunehmen. Er hatte vor drei Jahren durch ein umgefallenes Gefäß mit kochendem Baumharz lebensgefährliche Verbrennungen am Unterleib erlitten. Da der Häuptling die Hoffnung aufgegeben hatte, daß er wieder genesen würde, wollte er ihn totschlagen lassen. Die Sitte dieses Stammes, wie auch die der Pakidái, gebietet nämlich, daß alle alten und schwerkranken Personen, die nicht mehr an den Wanderungen im Wald teilnehmen können, getötet werden müssen. Die Großmutter des kleinen Jungen, der ein Waisenknabe ist, brachte ihn aber heimlich in die Hütte eines Palmfasersammlers, dem es gelang, ihm das Leben zu retten. Der Häuptling soll über die eigenmächtige Handlung der Großmutter erst sehr böse gewesen sein, hatte sich aber dann, als er sah, daß der Kleine Heilung fand, wieder beruhigt.

Außer meiner Arbeit bei den Surára und Pakidái, von denen ich auch zwei vollständige Sammlungen und mehrere Dubletten mitbrachte, führte ich mit meinem Begleiter archäologische Grabungen auf verschiedenen, heute menschenleeren Terrassen am Uferseen des Rio Demini durch. Dabei fanden wir zahlreiche Scherben von gelblichbrauner Farbe, mit Mäandern und anderen Ritzmustern verziert. Hierbei scheint es sich um Aruak-Arbeit zu handeln. Ich

vermute, daß diese Scherben sehr alt sind. — Mit volkskundlichen und soziologischen Studien unter der Caboclo-Bevölkerung am Demini und Aracá schloß ich meine Forschungsreise ab.

Die Fotoausbeute besteht aus 600 Schwarz-Weiß- und 400 Farbaufnahmen. — Das Tonbandgerät, welches mir aus Deutschland geschickt worden war, mußte ich infolge einer Beschädigung, die nicht so schnell repariert werden konnte, leider in São Paulo zurücklassen.

Da große Teile des Reisegebietes vollständig fieberverseucht sind, erkrankte ich zweimal an Malaria und auf Grund der ungewohnten Nahrung und mangelnden Hygiene oft an Durchfall und Verstopfung; dazu kamen gefährliche Augenentzündungen, bedingt durch den Insektenstaub, der von den Palmstäichern herniederrieselt und während des Schlafes in die Augen dringt. Auch die Indianer und Caboclos leiden hierunter sehr. Unmittelbar nach der Rückkehr von meiner neunmonatigen Reise, Ende Juni 1956, erlitt ich eine schwere Leberinfektion, in Verbindung mit Malaria, und mußte mich zwei Monate lang im Hospital de Isolamento „Emilio Ribas“ in São Paulo aufhalten. Vollkommen unentgeltlich wurde ich hier in aufopfernder Weise behandelt und gepflegt. Allen Ärzten und Schwestern dieses Krankenhauses werde ich daher stets in dankbarer Erinnerung verbunden bleiben.

Für die geschenkweise überlassenen Medikamente möchte ich schließlich noch Herrn Dr. Koch und Herrn Müller von der Bayer-Filiale in Rio de Janeiro meinen besonderen Dank aussprechen. Dadurch war es mir möglich, vielen kranken Indianern und Caboclos zu helfen und eigene Leiden zu beheben.

Der Tukano Mateus, welcher mich ständig begleitete, sowie alle Surára und Pakidái, Männer, Frauen und Kinder, wurden mir zu aufrichtigen Freunden. Unermüdlich halfen sie bei meiner Arbeit, so daß ihnen in erster Linie das Verdienst am erfolgreichen Verlauf des Unternehmens gebührt.

Die Ergebnisse der Reise bearbeite ich z. Z. in Gestalt einer Monographie über die Surára und Pakidái.

Es ist mein Wunsch, die genannten Stämme so bald wie möglich erneut aufzusuchen, um dort zunächst mit dem Tonbandgerät die Aufnahmen ihrer Sprache und der Gesänge nachzuholen. Im Anschluß daran beabsichtige ich, mit Unterstützung der Surára und Pakidái weitere ausgedehnte Forschungen in den Malokas der Xiriána, Puseheweterí, Aramamesterí, Paravorí und anderen unberührten Stämmen durchzuführen.

The Indo-European Kinship Terminology¹⁾

Von
Herbert Galton

I.

More than sixty years have passed since in a painstaking and well-documented study, B. Delbrück²⁾ refuted the claim made by Bachofen and his school to the effect that the social organization of the Indo-European people during the period of their speech-community had been essentially characterized by the so-called group-marriage and its corollary: the institution of the mother-right. Group-marriage was thought by Morgan, Bachofen, Sir J. Lubbock and others to occupy a stage in the more or less linear, as they saw it, development of socially sanctioned sexual life, a stage somewhere between alleged early promiscuity and modern monogamy. Group-marriage, corresponding to a division of the clan into exogamous groups, is supposed to give all the men of one group access to all the women in the other; as they are in the same group with their own mothers, sisters and maternal aunts, incest within these groups is thus effectively prevented. A tribal organization on such lines has indeed been observed among many so-called savages, but not coupled with any group-marriage; the dual organization merely circumscribes the choice by a man of an individual partner, while the group character of marriage is a fiction not borne out by authenticated ethnological data. Its theorists account for the facts of matrilineal descent among "savages" by assuming a stage in their past when descent in the other line could not be traced owing to uncertain paternity, as a woman was supposed to be one of a group of common wives of a similar group of husbands. These husbands and wives called themselves "brothers" and "sisters" respectively. Altogether, the system of kinship terminology has been among the mainstays of the group-marriage theory, and recently another attempt has been made to force the linguistic testimony into the straitjacket of pseudo-sociological theorizing on the evolution of the human race. This attempt at correlating the evidence of the vocabulary with the requirements of a pre-conceived social organization has been made by A. Isačenko in his detailed study "The Indo-European and Slav terminology of kinship in the light of Marxist linguistics"³⁾.

As was customary then, the article begins with a tribute to Stalin's epoch-making discoveries in the sphere of linguistics, and in particular acknowledges his authorization for the pursuit of comparative philological research, more or less on the lines of the idealistic bourgeois linguists in the West — due regard being had, of course, to their inherent failings. The basic deficiencies for which the bourgeois Indo-Europeanists are taken to task are their philosophical idealism (this is not substantiated) and their, as Isačenko puts it, "anti-istorizm". Of this latter sin they render themselves culpable by grossly ignoring the history of the "collective" which is the bearer of the language in question (p. 44), and it is precisely here that Marxist linguistics undertakes to come to the rescue by presenting linguistic data in their proper historical perspective, giving depth and plasticity to the mere formal equations of related word-forms in the attested I.-E. languages. A discussion of these words as far as they designate degrees of kinship and affinity constitutes the back-

¹⁾ The following account has to be extremely concise because of considerations of space; the reader who wishes to get a more detailed explanation of the sociological and linguistic statements made is therefore requested to consult the authorities quoted. For the sociological statements, the relevant articles in the Encyclopedia Britannica (1951 edition) should be consulted throughout.

²⁾ Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen, Leipzig 1890.

³⁾ In Slavia 22 (Prague 1953). Written in Russian.

bone of the article and will be taken up by us point by point; but to begin with, we get a foretaste of historical perspective by being told that the pro-ethnic (I.-E.) period coincides with the state of man prior to the origin of class-society, nay prior to the origin of civilization (p. 45). This is the *quod erat demonstrandum* of the article; the tool enabling us to reach down to those pre-historic depths is a comparative study of the terms for family relationship, as these belong as a rule to the oldest layer of every language. Not content with the solution of "formal" problems, the new linguistics boldly envisages a loftier goal — "generalizations on the entire state (bytie) of social man", to which it aspires with the aid of the sister sciences of archaeology and comparative ethnology. While the former of these unfortunately has to rest content with this passing tribute in the article, the latter does make its appearance in the guise of an account of the social organization among certain primitive Australian aboriginal tribes where group-marriage is said to prevail. Another point the importance of which is emphasized by Isačenko is the economic basis of society with its organization of labor and it is a pity that here again, an elaboration of this most interesting aspect of our problem is regrettably lacking, though Delbrück (only referred to in this connection) gets his portion of blame for disregarding it.

After Meillet has been dealt with (p. 47), it is the turn of Krahe, who is proclaimed a Fascist for maintaining that in the I.-E. *Urzeit*, the basic features of our modern family already existed. This Isačenko cannot accept, because he believes that in the period of the I.-E. speech community, individual couples were an unknown feature. He says (p. 52): "The society in which the elements of the I.-E. kinship terminology were formed was a tribe with the dual organization of exogamous moieties, with cross-cousin marriage and matrilineal descent." These conceptions will be taken up by us in due course; for the present we will only note that of a purely scientific issue. Prof. Isačenko makes a moral-political one to which he lends a highly emotional coloring. Full of mettlesome spirit, he breaks many a lance against the "conservative German *bürger*", the "philisters of science" and what else, whose night's rest is allegedly disturbed by the mere thought of primeval promiscuity. While these sallies will no doubt elicit applause from some of his more unsophisticated readers, they must not swerve us from our avowed object, which is the pursuit of truth by scientific methods. Also, it has to be stated that mother-right has nothing whatever to do with morality as we understand it; such an interpretation amounts to side-tracking the issue. "No one has been able to exhibit any general coincidence of what we consider moral and immoral habits with the prevalence of patrilinear and matrilinear descent among existing savages. There are peoples among whom inheritance goes through the mother only, although adultery is said to be extremely rare⁴."

It is interesting to confront these speculations with a case of actually occurring mother-right. The Hopi Indians in North America⁵) trace their descent through the female line only; their basic kinship unit is the matrilineal clan. On marrying, a Hopi man leaves his mother's home and kin to join the wife; that is, the pattern is not only matrilineal, but moreover matri-local. The husband continues to be reckoned among his mother's lineage, while his children belong to their mother's; descent on the male side is not taken into consideration. Several lineages as outlined above constitute the (exogamous) clan which, centered in a core of related females, traces its descent from a common ancestor. Non-human partners (totems), animal or otherwise, are referred to with kinship appellations such as father, mother or mother's brother; the clan members who are, of course, forbidden to intermarry,

4) E. Westermarck, *A short history of marriage*, London 1926, pp. 15—16.

5) Laura Thompson, *Culture in Crisis*, New York 1950, esp. pp. 66—8, 105.

refer to each other with brother-sister kinship terms. *They live in strict monogamy.* The influence of the men asserts itself in their religion, in the entire theocracy of the pueblo. The Hopi household, incidentally, is a "virtually independent economic unit", with but a low degree of division of labor, while "springs, gardens and farmlands are owned collectively by the clan and distributed for use to the household groups". Examples might be multiplied were this not forbidden by considerations of space, but the one quoted will suffice to show that the fullest mother-right is compatible with monogamy. It shows, moreover, that under the so-called classificatory (as distinct from our own descriptive) system of kinship terminology, the various terms denoting degrees of relationship must not be understood to imply actual consanguinity in all cases. Under this system, no physiological paternity is implied when e. g. a father's brother is also called "father"; the choice of this term simply implies that the uncle belongs to a group of men who are eligible under tribal law for marriage with mother, and not that he may have had a share in the actual procreation. The ambiguity to which the classificatory use of kinship terms may give rise in speech is always obviated by the usual devices employed in polysemantic malaise⁶⁾ such as contextual indices, differences in emotional tone, use of adjectives etc. It is quite obvious that no conclusions about ancient marriage customs can be drawn from the fact that the semantic range of the term "mother" among many Australian aborigines includes the maternal aunts, as this nomenclature expresses clearly not a physiological, but a social relationship^{7).}

Isačenko uses a great deal of Australian background material to illustrate his theory of group-marriage and mother-right among the Indo-Europeans, but unfortunately the facts are at variance with his pre-conceived views. Group-marriage has never been attested among a single Australian tribe and the *pirrauru* and *piraungaru* relationship found among the Dieri and Urabunna, of which he makes such extensive use, has a completely different meaning. With full recognition for the principle of legitimacy so universal among the "savages", entailing important consequences for the status of the offspring, a woman may be loaned for a period, possibly quite short, by her husband or brother to one of the numerous young aborigines who on account of the prevailing gerontocracy find it so difficult to procure themselves (young) wives. The basic institution of individual marriage is, of course, in no way affected by this "engraftment". Even less can sexual license prevailing among certain Australian and other tribes as a result of beneficial contact with superior Western civilization and often irreconcilable with the ancient tribal law be adduced in support of theories on early group-marriage^{8).}

It would be considerably beyond the scope of the present study to enquire into the specific causes which have given rise to polyandry or polygyny in the evolution of a number of "savage" tribes and others. Like the Australian features referred to above, they are not a reflex of primeval conditions, but the late fruit of special circumstances. Polygyny in particular permits individual men — not men as collectives — the gratification of the sexual urge and craving for wealth on a larger scale. The most polygynous race in the world are the African negroes. And from here a very interesting side-light is shed on the origin of matrilineal descent. In such a polygynous family, "each wife has a hut for herself, where she lives with her children", while father cohabits with each for a term. "No wonder, then, if a child takes its name after the mother rather than after the father" of whom it does not see much. "Among the negroes ... the female line is prevalent." With special reference

⁶⁾ cf. S. Ullmann, *Principles of Semantics*, Glasgow 1951, pp. 114 ff.

⁷⁾ E. Westermarck, *A history of human marriage*, London 1891, pp. 89, 92.

⁸⁾ ditto, p. 61.

to the Basutos, the same authority⁹⁾ goes on to say: "The authority of the eldest maternal uncle preponderates to excess, especially in polygynous families, where the children have no strong affection for their father." We shall bear this point in mind when discussing the position of the maternal uncle (*avunculus*) among the Indo-Europeans.

That all these socially sanctioned forms of the cohabitation of the sexes do not reflect the early history of man, as pretended by Bachofen and his school, is obvious. Their contention is that promiscuity once prevailed universally among primitive man and, following some internal logic of development, changed first to group and then to individual marriage. But this plausible simplification is in glaring contrast with the facts. Chastity, for one thing, is more highly respected in the lowest tribes as compared with those more advanced economically¹⁰⁾ and if we go right back to the beginnings of the human race, we cannot fail to be struck by the fact that the individual family occurs as a purely instinctive grouping among many animals and in particular among primates. Darwin concluded from what was known about the habits of the apes that man, too, originally lived in small hordes consisting of father with one or, if he had a chance, several wives whom he guarded jealously against all other men; and since Darwin, more evidence has been adduced to give additional weight to his theory, cf. e. g. Marais' fascinating observations on baboons¹¹⁾.

If we now turn our attention to the particular form of the so-called cross-cousin marriage, it can, of course, not be our purpose to deny the existence of this well-attested device to keep the family and its property together — one of the many economic factors by-passed by Isačenko despite his lip-service to the rôle of the economic basis of society. (His economic references are limited to the usual postulation of the tools of production as a sort of primary cause and independent variable from which all other aspects of human life take their cue.) Suffice it to point out that where cross-cousin marriage has been observed, it is, of course, an entirely individual affair without the slightest suggestion of group-marriage. It most probably occurred among the ancient Indo-Europeans just as anywhere else; Isačenko's attempt at proving its exclusive dominance as a social institution on a grand scale, on the basis of terminological evidence, must be accounted a failure.

We shall now devote ourselves to a more detailed analysis of the I.-E. and Slav nomenclature for the various degrees of kinship first, following on the whole the sequence observed in that latest endeavor to restore sex communism to its pristine glory.

II.

Father and mother. An I.-E. word designating both parents as such does not seem to have existed, as each branch of the I.-E. linguistic family, we find, had to coin its own term for this relationship. This fact has been interpreted by comparative linguistics as an indication that in the period in question, the respective position of husband and wife was conceived in such different terms as to preclude a generic classification covering both¹²⁾.

The I.-E. word for the father, ⁺*patēr*¹³⁾, was formerly derived from the verbal root *pā-* "to protect", in accordance with the views of Bopp, Kuhn and Fick that this and similar terms of relationship are derived not from children's babble *pa-pa*, *ma-ma* (children prefer labial and dental sounds because they can see them being produced), but from verbal roots. This etymology was

⁹⁾ ditto, p. 108.

¹⁰⁾ Westermarck, Short history, p. 11.

¹¹⁾ Eugene Marais, *My friends the baboons*, London 1939 (translated from the Afrikaansch), p. 96.

¹²⁾ Delbrück op. cit., pp. 439–40; Schrader-Krahe, *Die Indogermanen*, Leipzig 1935, p. 93.

¹³⁾ We are not here concerned with the precise philological reconstructions, even less with the question of the vexed I.-E. ⁺*o*.

subsequently abandoned, like the corresponding one for "mother", and the "Lallworttheorie" re-established. The Slav word for the father, Church Slavonic (C. S.) *otbch*, falls outside the series of correspondences of I.-E. ⁺patēr. However, it is likewise an extension, with a Slav suffix, from another childish monosyllable, i. e. ta-ta or at-at (Slav o is the regular reflex of I.-E. short a). The same babble all but replaced the I.-E. term in Gothic, where *fadar* occurs in a single instance, while the usual term for the father, including the heavenly one, is *atta*, and precisely because this word belongs to the distinct category of children's babble, it has not been affected by the Germanic sound-shift. Like other words of analogous origin, it did not necessarily stick as a label to one degree of kinship only, but could come to mean the grandfather, father's brother or in fact any old man, cf. Homeric: *τέττα*.

If Isačenko criticizes comparative philologists for deriving ⁺patēr from the root pā- "to protect", he is really flogging a dead horse. This derivation, he claims, is due to their "pre-conceived opinion on the original position of the father in the family" (p. 54). That the father did in fact occupy rather a special status in the horde seems to be fully borne out by modern psychoanalytical research, only his position was probably considerably less idyllic than has been assumed by the etymologist Fick¹⁴⁾ in the following cry from the heart which can only be relished in the original:

"Bei derartigen Versuchen, möglichst viel Schmutz in die Uranfänge der Menschheit hineinzubringen, spukt freilich immer der Darwinsche Vater der Affen und Menschen, ein Phantom, das für philosophierende Zoologen brauchbar sein mag, dessen man sich jedoch bei der Erforschung des Altertums der indogermanischen Menschheit völlig entschlagen muß, da hier alles von guter Vernunft und gesunder Sittlichkeit durchdrungen erscheint."

Isačenko also criticizes the "Lallworththeorie", but wisely refrains from propounding any etymology of his own. Yet this theory is now fairly generally accepted for ⁺patēr, as well as for I.-E. ⁺mātēr "mother". The original mono-syllable ma- implied, of course, no idea of relationship at all (in Georgian, mama means "father"), but in its subsequent development, the word ⁺mātēr has undergone some rather divergent semantic changes: in Lithuanian, móte has come to mean "wife" (analogous to German Mutter, also applied by a husband to his wife), and in Albanian motēr means "sister", originally "older sister" applied by her younger sibs. Such semantic changes could naturally open up undreamt-of vistas of terminological interpretations and should actually serve as a caution against the hasty correlation of linguistic evidence with sociological features.

About the mother, Isačenko says that the "term was preserved, but the concrete contents (!) changed" (p. 50). According to him, the term was originally applied in I.-E. indiscriminately by the offspring of the group-marriage to the women belonging to the same hetairic group, and the proof that this was so is supplied by the Latin term mātertera "maternal aunt". This relation, i. e. mother's sister, as well as mother's female cross-cousins were originally all called ⁺mātēr by mother's offspring (p. 56) and "the suffix -tera was only added to this stem when as a result of the disintegration of the matrilineal organization the need arose to distinguish one's own mother in the contemporary acceptation of this term from her sisters and cousins". To our way of thinking, such a need did not give rise to the suffix, as even without it a child would normally always have been able to tell its own mother from her kin. -tera is simply the I.-E. comparative suffix and the word formed with it meant "a sort of mother". Such comparative formations, unusual to our semantic conceptions, occur in other I.-E. languages, cf. Greek βασιλεύτρος

¹⁴⁾ Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas, Göttingen 1873, p. 268. On ⁺patēr cf. also Jost Trier in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abteilung, LXV (1947), pp. 232—60.

from *βασιλεύς* "king". These formations are "frequent especially in Sanskrit. Thus, a mule is called *aśvatara*, i. e. an animal which is rather a horse (*aśva*) than something else, and thus *mātertera*, too, is a person who is rather a mother than something else, a sort of mother, a second mother"¹⁵⁾. To conclude from the very presence of a distinctive suffix that the unsuffixed word *must* have had, as a classificatory term, a range of meaning wide enough to accommodate also the formation now only extant with suffix amounts to our way of thinking to a fallacy. The introduction of a historical perspective is here entirely unwarranted, because there is not a scrap of evidence to support it. That the mother's sister should, however, in the conditions of a primitive society, have been called a "sort of mother" is natural enough, because she might often have been called upon to take her place. But what is remarkable is that Isačenko should have singled out of all languages that of the Romans, who developed the *patria potestas* more than anybody else, to argue original looseness of family ties. He did so because only Latin has preserved this term, while "in the other I.-E. languages, the maternal aunt received secondary designations" (Isačenko p. 56).

The next word to which he devotes his attention is the I.-E. term designating the son, ⁺*sūnús*. By general agreement, this word is derived from the verbal root attested in Skt. *sūte* "she gives birth to"; like the root ⁺*dhe-* "to suckle" from which *inter alia* Lat. *filius* "son" is derived, the root *sū-* denotes a physiological process proper to women, as Isačenko has not failed to observe. On this basis, the author argues: "The word ⁺*sūnús* denoted originally the one who had been born and implied, therefore, exclusively the relationship of the mother towards the child. The relationship of the father towards it could not, of course, originally find its expression in this word." (This should not surprise us in view of the physiological processes referred to; the bond between a savage mother and her child is especially strong as the period of lactation is much longer than among the "civilized" races.) "The analysis of the I.-E. terms for the son", Isačenko continues, "contradicts the assertions of the bourgeois linguists and ethnologists about the primeval character of the I.-E. patriarchate. The words attest in fact the high antiquity of matrilineal descent." But surely every unbiased observer will agree with Delbrück who wrote¹⁶⁾: "No conclusion about the position of the father one way or another can be drawn from the fact that ⁺*sūnús* only implies a relationship with the mother", and "I cannot see how a piece of mother-right can be found in this designation". Despite this etymology, Skt. *sūnús* is connected in the Rigveda almost exclusively with the genitive of the father's name, hardly ever with that of the mother, and the fact that sons (potential warriors) are thus called children par excellence may not be without significance (Herodot commonly calls sons only *ταῖδες*). Daughters are accounted a nuisance in the Rigveda¹⁷⁾ as they were in Montenegro not so long ago, and among the Lithuanians — the only people who have still faithfully preserved the I.-E. word — a father of three sons and two daughters, when asked about the number of his children, would as a rule answer "Three", thus ignoring his daughters, in the 19th century¹⁸⁾.

The I.-E. name of the daughter, ⁺*dhughtēr*, is less clear in its etymology. However, in this word it is less the stem than the suffix *-tēr* which interests Isačenko and on which he bestows an I.-E. meaning something like "within" (p. 60), because among those tribes which reckon their descent in the female line, husbands join their wives' kin, whereas daughters remain within the clan. No formal element such as a suffix, Isačenko argues, can be lacking a concrete

15) Delbrück, op. cit., p. 489.

16) ditto, pp. 453, 460.

17) O. Schräder, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2nd ed., Jena 1890, p. 564.

18) Delbrück, op. cit., p. 461.

meaning in the eyes of a proper linguist — that is, a meaning related to social reality. For this interpretation of the I.-E. suffix, philology will remain indebted to Isačenko's ingenuity.

To pursue our consanguineous relations further: Father has a brother, sive Ego's paternal uncle, called Skt. *pitr̍vya*, Gr. *πάτρως*, Lat. *patruus* and C. S. *stryjb* from ⁺*ptrui*, etc. This term, obviously a derivative from ⁺*patēr*, shows, according to Isačenko, that the I.-E. designation of the father "once denoted the whole group of men calling themselves 'fathers' in a matrilineal society, i. e. father and his brethren". As in the case of the maternal aunt, Isačenko assumes the suffix, although it is identical in the major I.-E. dialects, to be a "secondary formation" added at a time when the matrilineal society had been disrupted, because in that society there would have been no need to distinguish father from his brothers, indeed it would have been impossible to do so.

As to the position of the paternal uncle, we find that he is clearly distinguished from his maternal counterpart in all I.-E. languages: Skt. *mātulā*, Gr. *μήτρως*, Lat. *avunculus*, C. S. *ujb*, also Lith. *dēdis* (paternal) : *avýnas* (maternal uncle). The suffix with which I.-E. ⁺*patruio-* is derived from ⁺*patēr*, i. e. -*uiο-*, is also used in Greek for *μητρονία* "stepmother" (furthermore in Armen. *mauru*, cf. Old Eng. *mōdrīe* "mother's sister", that is originally "a sort of mother", all from I.-E. ⁺*mātruiā*¹⁹⁾) as well as in Skt. *bhrātr̍vya* "cousin", i. e. a "second brother". The original meaning of ⁺*patruio-* was, accordingly, something like "a second father" and he was thus distinctly set off from the actual father. The Old High German (O. H. G.) *fatureo* "father's brother" was then transferred to his son, hence New H. G. Vetter "cousin", now in its turn in process of being ousted by *Kusin* — all without any concomitant changes in the structure of the family.

The I.-E. term for the brother. Here Isačenko construes (p. 58) with the aid of the isolated Skt. *bhrātr̍vya* referred to above (in the Veda still distinctly "father's brother's son"²⁰⁾) and which is clearly derived from the term for the brother, an original range of meaning for I.-E. ⁺*bhrātēr* wide enough to include not only german brothers (*frāter germānus*), but specifically also the sons of the maternal aunt (*frāter consobrīnus* from ⁺*conswesrīnos*, i. e. related through the sister). Needless to say, such a conceptual sphere is not supported by any evidence except that author's curious way of spiriting away the suffixes. He says: "The differentiation through suffixes (in the particular instance, between Skt. *bhrātar* and *bhrātr̍vya*) could appear only when as a result of the disintegration of metrocracy there arose the need to distinguish the term for one's own brother from those for the children of the maternal aunt and the paternal uncle (i. e. the orthocousins as distinct from the cross-cousins) who had originally also been called brothers." But in fact, Skt. *bhrātr̍vya* has a meaning well beyond that implying a family relationship and apparently in glaring contradiction with it: it means not only "cousin", but also "rival" and then "enemy" quite generally, in a number of Vedic passages²¹⁾. Delbrück has interpreted this semantic evolution as indicating an ancient feud for private property, which naturally starts with the cousins on sharing out the inheritance. Under the conditions of Isačenko's alleged group-marriage, it was by its definition impossible for orthocousins to become rivals, as the same rights to the gratification of their instincts were vested in them through access to their cross-cousins. Where should individual passions have come in to upset that well-planned idyll of the sex collective? But if, on the contrary, we make full

¹⁹⁾ ditto pp. 470, 500. That author was not aware of the etymology of Slav *stryjb*, for which cf. e. g. Walde-Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1938—53, sub voce *patruus*.

²⁰⁾ Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899, sub voce.

²¹⁾ Delbrück, op. cit., p. 506.

allowance for the institution of private property in I.-E. times, we see at once how "the brother's son" could have come to mean "the enemy".

Sister. Reconstructed I.-E. form ⁺swesor, from which inter alia Lat. soror, C.S. sestra. Various etymologies have been suggested for this term, all of them implying a prohibition of incest with one's own sister; we content ourselves with mentioning this basic consensus despite the different interpretations²²⁾ and noting the incest warning, a point on which we are glad to find ourselves for once in full agreement with Isačenko (p. 65).

Having dealt with the maternal aunt and the paternal uncle previously, we will briefly say that for the paternal aunt there does not seem to be a common I.-E. term. She received designations which vary from one language to another and are based on children's babble: Lat. amita (am-am), Greek $\tau\eta\theta\zeta$, C.S. teťka (ta-ta) etc. Under the system which we suppose to have been the original I.-E. one, that is the wife joining her husband's clan on marriage, this lack of a term is precisely what we are led to expect. The paternal aunt would normally be married off elsewhere and not be a regular inmate of the patriarchal household, for whom a special designation should have existed. Each language created its own term on the basis of such am-am or ta-ta roots or by a derivation of its own.

Before dealing with the I.-E. term for the maternal uncle, we will briefly summarize that kinsman's position in a society where motherright does prevail, after having referred above to his position in a polygynous society such as that of numerous negro tribes. He is the guardian of his sister's children who in their turn are his heirs; he presides at the initiation ceremony of his nephew and chooses a husband for his niece. This avunculate, as it is called, has been linked by the champions of the group-marriage theory with that fabrication on the grounds that it can only have been uncertainly as to the father which conferred on the mother's brother this complex of rights and duties which under individual marriage should devolve on the father. However, it does not require the supposed group-marriage to explain the pre-eminence of the maternal uncle, as we have seen above. The avunculate has also been found under conditions of polyandry. Now this latter institution which must, of course, not be mistaken for "group-marriage" owes its rise to specific circumstances and is by no means representative of marriage habits dating back to the early history of man. It will not be far from the truth to attribute it either to the need for limiting the number of children owing to adverse living conditions, or else to a scarcity of women. In a warlike tribe, girls are oftentimes considered a positive nuisance; that this attitude was by no means alien to the minds of the early Indo-Europeans and their not so early descendants is a fact to which reference has been made above. A scarcity of women would naturally result from their monopolization by the heads of families as well as from the practice of female infanticide. In its turn, this scarcity may very well have given rise to polyandric features. The legal ceremony of the father "picking up" the newly born babe, thereby acknowledging his responsibilities, as well as its opposite, the rejection of a child which is doomed to death by exposure, are both well attested among several ancient I.-E. peoples; the Indian Taittirīya-Samhita in particular refers to the "picking up" of boys and abandonment of girls²³⁾. It is clear that in such circumstances, the position of women in the clan was definitely inferior; group-marriage would imply an equality of the sexes.

This side-light already yields a pretty grim picture of the I.-E. "father" — a despotic and probably polygynous warrior-patriarch who ruled with abso-

²²⁾ Delbrück, op. cit., p. 462; Walde-Hofmann, op. cit., sub voce; F. Metzger in Word 4 (New York 1948), p. 98.

²³⁾ cf. e. g. Schrader-Krahe, op. cit., p. 93.

lute power over life and death of the members of his family while he was strong. He probably monopolized as many women as he could and maybe his sons had to content themselves with the role of polyandrous husbands of a girl bought from another tribe, a foreigner to their clan. These sons were not really "fathers" in the social sense even if they had children of their own — that is why there is no common I.-E. term for grandfather. We believe that this was due to the fact that as an institution (on the paternal side) he did not exist. The position of the father of the household (Gr. δεσπότης = Skt. dampati) was not changed by the fact that his sons begot children of their own. His brother also (the Latin *patruus* who made the children tremble, cf. Horace's "verbera patruae linguae") held a position of considerable legal pre-eminence — and unpopularity among the children. But there were other male relatives who held no such position of power. Among them was mother's brother, inferior in legal status to father's brother²⁴⁾, but superior in the affection of the younger generation. His name is established by the correspondence Lat. *avunculus*, Lith. *avýnas*, Middle Cymric (Welsh) *ewythr*, C.S. *ujb* (from ⁺*awjos*), German *Oheim*, Old Eng. *ēam*. Although all these terms are firmly established on the base extant in Skt. *av-* meaning "to like, favor, protect", the process of derivation of the individual terms from it presents a number of difficulties. The German word goes back to a Proto-Germanic ⁺*avun-haimas*, and as there is a Gothic word *avō* "grandmother" (a form corresponding to Lat. *avus* "grandfather" is not attested in any Germanic language), the name has been interpreted by the German "conservative philisters of science" as referring to a relative connected with the maternal household. In accordance with our conception of the constitution of the I.-E. family foreshadowed above, we consider that no conclusions about matrilocality can be based on this etymology, because the fact that in Germanic, *avus* is not attested with a meaning "paternal grandfather" receives a different interpretation. After all, we must not approach this problem in terms of the system of generations such as we know it. In our society, when two people marry, they usually set up their own household, leaving their parents and thus moving into the status of parents towards any children of their own. The son of an I.-E. despot or householder (the first part of the Greek and Sanskrit word quoted above means "house"), when coming of age, remained within his father's household, and if children were born to him and his brothers, this fact did not automatically elevate them to the position of householders, that of a true ⁺*patér*, while the old man was still going strong. There was thus no occasion to call the "father" of the household anything else, a "grandfather" in our modern parlance, on account of accretions to his household whose lives were absolutely in his hands. It is idle to speculate whether on the other hand the "good old man" (*avus*) was originally mother's father, the brother of the maternal grandmother or simply mother's brother. In any case, he was an outsider to the child's own household. There is, in our opinion, no need for resorting with Delbrück and Krahe to any external influence of metrocratic peoples to explain the special position of the *avus/avunculus*²⁵⁾: he was a feature of primeval I.-E. times, and extended his influence well into the history of the individual I.-E. peoples. Our own word *uncle*, taken from the French, owes its semantic range comprising both the maternal and the paternal brother to the fact that the *avunculus*, from whom he derives his name, completely ousted the *patruus* from the affection of his nieces and nephews.

It is, of course, quite true to say that the terms derived from *av-* only agree in their root part, while differing in their suffixation and the precise

²⁴⁾ For the position in the oldest Indian codes of law cf. Delbrück, op. cit., p. 586; for the Teutons cf. Tacitus, *Germania*, ch. XX. The testamentary succession in the paternal line is significant.

²⁵⁾ Schrader-Krahe, op. cit., p. 97.

application of the term to a definite degree of kinship. The Latin *avunculus* is formally a diminutive to *avus*, and this term as well as the fem. *avia* derived from it were originally only applied to grandparents in the mother's line. Isačenko prefers to solve the difficulties inherent in the position of the *avus* and derivatives in a way different from ours (p. 62—7). The root *av-*, he says, referred originally to — grandmother's brother (!), while the meaning "maternal uncle" attached to the derivatives *avunculus*, *avýnas* etc. was the result of a "later semantic shift" which reflected the subsequent ascendancy of the individual father and of monogamy as against the earlier group-marriage. The original term for the mother's brother, he argues, following Thomson, *must* have been ⁺*swekuros*. We shall discuss this term when dealing with terms of affinity, and only add — to sum up our position — that the maternal grandparents occupied a very different status towards the child, from whom they were living apart, under the I.-E. patriarchal organization, from that of the child's paternal grandfather, the I.-E. prototype of the *pater familias*, in whose household he was living; hence the special designation I.-E. ⁺*awos* for the maternal grandfather, and derivatives like *avunculus* or "little *avus*" for younger members of the mother's kin, in particular her brothers.

Subsequent names for grandparents, uncles and aunts differ from one branch of the I.-E. family to another and are apparently based on childish babble throughout (cf. e. g. Russ. *ded* "grandfather", *baba* "grandmother", *tétja* "aunt", *djadja* "uncle" and similar terms in Greek, Lith., Alb. etc.). These secondary formations reflect indeed a family organization different from the patriarchal I.-E. household, i. e. the separation of the sons from the paternal household on marrying.

This reparation produced one rather curious consequence. It resulted in the institution of the grandfather and the grandchild as distinct classes, with the son occupying a central position in the new pattern. It must not, however, be presumed that the son's feelings towards his father on breaking away from his patriarchal rule were all hostile. His attitude was highly ambivalent, and in fact, parting with his father and thus breaking the intimate association with him left a gap in the emotional set-up of the son. But soon afterwards, a child was born to him; and by a curious reshuffle within the son's emotional pattern, his newly born son moved into the gap left by the father. Hence the belief in a reincarnation of the grandfather in the grandson, hence, we believe, a number of linguistic anomalies not hitherto adequately explained. Thus, in the Arunta language of Australia, "*arunga*" denotes both the father's father and the son's child²⁶⁾. Nor is the belief in an especially close association between the grandfather and the grandson which we find among so many peoples and which in our opinion finds its explanation in the son's emotional economy, necessarily conditioned by the old man's demise; among the Kikuyus of Kenya e. g., whose way of thinking has been made so much alive for us by Elspeth Huxley's "Red Strangers", the association was deeply felt while the grandfather was still alive and actually lay at the basis of the parents' attitude towards their children. Especially curious is the term for the grandson in German.

The Latin *anna* "wet-nurse", *anus* "old woman" has in German a correspondence, O. H. G. *ano*, N. H. G. *Ahn* "forbear, grandfather"²⁷⁾ and it is from this term that the German word for the grandson is derived, who is thus properly called "little grandfather", with a diminutive suffix: O. H. G. *eninchili*, N. H. G. *Enkel*. The connection between the two has so far not been properly

26) Encycl. Brit., sub voce Relationship Terms (without this explanation).

27) Walde-Pokorny. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, Berlin-Leipzig 1932, s. v. *anus*.

understood, thus the charming explanation which Kluge²⁸⁾ gives for this etymology is that "the grandfather in his kindness returns the appellation to his grandson".

III

This chapter is devoted to a discussion of some terms of affinity as distinct from consanguinity.

We are far from denying that cross-cousin marriage was practised among the Indo-Europeans; it has, however, nothing to do with the boldly conceived group-marriage, but is an individual family affair, as is quite clear in all instances where cousin marriage has been actually confirmed among Indo-European peoples²⁹⁾. As for the Australians whom Isačenko quotes, it is practised both among patrilineal and matrilineal aboriginal tribes. In fact, marriage is definitely prescribed with certain blood relations so that new bonds exclusively forged by marriage do not really occur. The result of this is an absence of specific terms for degrees of affinity, as there is no need for them. Marriage takes place either with a girl who is the daughter of the mother's brother (maternal uncle) or else with the mother's mother's brother's daughter's daughter, and the aboriginal effects it individually, not as a member of a sex collective³⁰⁾.

What would our conclusions be if the Australian aborigines had shared the fate of their Tasmanian brethren and unfortunately died out? There would be a number of terms for consanguinity, yet none for affinity, and on this basis, lacking the check of a tribal organization, theorists à la Isačenko would conclude that the Australians in fact did not marry at all, but just "mixed". But paradoxical though it may appear at first sight, the very absence of terms for degrees of relationship by marriage is in perfect keeping with the very strict tribal laws regulating marriage among them.

Among the Indo-Europeans, on the other hand, terms for degrees of affinity are well-attested and identical over vast areas, while the terms for "grandfather", "grandson" etc. differ from one idiom to another. We think it is fairly clear what this terminological pattern means in terms of family organization: the patriarchal family was closely knit and centered around the basic parents-children relationship; the terms for affinity show that marriage bonds had to be specially contracted and were not automatically prescribed within the tribe. In this connection, we cannot but admire the genius of Delbrück who caught a glimpse of an essential truth when he said (p. 505): "The very absence of certain terms for the father's line (Vaterfamilie) is precisely due to its cohesion."

The presence of bonds of affinity which had to be newly created on contracting a marriage and were not, as among the Australian aborigines, prescribed by the laws of first or second degree cross-cousin marriage emerges from the correspondence of the following terms:

Husband's parents, a term applied by the wife, I.-E. ⁺swekuros (masc.), ⁺swekrūs (fem.), Skt. śvaśura — svasrū, Gr. ἐκνόσ— ἐκνοῦ, Lat. sacer — socrus, O.H.G. swehur — swigar, C.S. svekrə — svekry, with correspondences in Old Persian, Armenian, Albanian, Lithuanian etc., all with identical meaning. And yet in the face of this linguistic evidence, Isačenko can pretend that the word "must originally have denoted the maternal uncle" (p. 63)

²⁸⁾ Kluge-Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 15th ed., Berlin 1951, s. v. Enkel. Delbrück offers no explanation, also Hermann's (Göttinger Gelehrte Nachrichten 1918), is unsatisfactory. — The Slav word C. S. vžnukъ is also etymologically related with the above. A discussion of the term Lat. nepos. Eng. nephew, C. S. neti cannot be given owing to considerations of space, but adds no substantial contribution to our knowledge of the I.-E. family.

²⁹⁾ For instance, Gautama Buddha married his cross-cousin Yaśodharā, the daughter of a maternal uncle. His father, incidentally, had two sisters as wives.

³⁰⁾ Encycl. Brit., s. v. Australia: Ethnology.

because when obligatory cross-cousin marriage (first degree) is practised, the maternal uncle is the father of my spouse (and my father's sister may be the mother of my spouse). But why should this term have been created for the amply designated maternal uncle if he automatically became my father-in-law? This is not what the Australian terminology would lead us to expect. If the meaning "maternal uncle, paternal aunt" is not attested for the couple under consideration in a single one of all the I.-E. languages, this is, of course, according to Isačenko due to a "secondary semantic shift" and again we get the full benefit of a proper historical perspective; only the semantic shift must have been remarkably uniform in all I.-E. languages. In fact, the use of the terms *+swekuros*, *swekrūs* unambiguously points to an original restriction in meaning to the husband's parents; they were applied by the woman entering the household as a stranger. An I.-E. term for the wife's parents is not attested probably because owing to patrilocal residence, the bond created with them among the I.-E. people did not warrant a special term. The Slav words are *tibtb*, *tibšta*, but without etymological equivalent outside Slav; they are generally held to be connected with pet-names such as *ta-ta* (-tt- becomes Slav st).

The girl from another family who thus entered her husband's circle of relations was known in I.-E. times as *+snusos*, Skt. *snusā*, Gr. *νύρος*, Lat. *nurus*, Arm. *nu*, O. H. G. *snur*, C. S. *snuxa*. Concerning this word, Isačenko has decreed that it must have meant originally not only my son's wife, but also my niece: "it could not be a term for relationship by affinity, because my son's wife was his cross-cousin... Only later on, the term *+snusos* came to mean exclusively my son's wife." There is, of course, not a scrap of evidence to attest the meaning "niece", nor are we told why the son's wife (or rather, the common wife of a group of men) should have received a special designation at all if marriage was not a matter of choice and opportunity, but of the respective place in the pattern of consanguinity which gave every man access to his mothers' brothers' daughters as well as his fathers' sisters' daughters, i. e. his group-parents' nieces. However, it is the meaning "daughter-in-law" which is exclusively attested in all languages where the word occurs, and any other is a pure product of the imagination proceeding along the fashionable "structural" lines where an object is interpreted not on the basis of the available evidence, but according to the place it is deemed fit to occupy in a pre-conceived pattern.

The *+snusos* entering her husband's kin applied the following terms to the members of the household: She called her husband's brother *+daiwēr*, his sister *+glōu* and the wife of her husband's brother *+ienetr-*. (The precise reconstructed forms are beside the point in this connection.) These names are attested, and exclusively with the meaning here attributed to them, in Skt. *dēvar* and *yātar*; Greek (Homeric) *δαηρος*, *γαλόως*, *τιράττηες*; Lat. *lēvir*, *glōs³¹*, *ianitrices*; O. Eng. *tācor*, O. H. G. *zeihhur* "husband's brother"; Lith. *dieverys*, *jentė*; C. S. *dēverb*, *zslzva*, *jetry*; Arm. *taigr* "husband's brother", *nēr* (the latter's wife).

Isačenko cannot, of course, deny the existence of these I.-E. terms, but has his own way of belittling their testimony, a testimony which is really apt by itself to shatter his speculations. He says (p. 72): "As compared with the terminology denoting internal clan relationship, the I.-E. terms for affinity really do appear less rich (*menee bogato*) and more variegated (*bolee pěstro*)."
This is how he interprets the fact that they are so uniformly attested — "less rich" — and specify every important relationship between the young wife and her new kinsfolk — "more variegated". He goes on to say: "This discrepancy

³¹) Secondarily also brother's wife.

is due to the fact that the terms in question are late and secondary formations and that the individual languages solved the problem of creating new terms independently from each other." Originally, he claims, the husband's brother cannot have been denoted by a special term because "under the conditions of cross-cousin marriage, the brother of my husband belonged to the same class as my husband. Consequently, from the wife's point of view, he was simply one of her husbands... Similarly, the sister of the husband's brother belonged to the same class as the wife herself (sic!)". We will add no comment to these words, but leave it to the reader to judge for himself. Only this much has to be said that non-compliance with a pre-conceived scheme is not an adequate criterion for labelling an I.-E. correspondence "secondary" (i.e. not dating back to the common I.-E. period).

In Slav, a new term was also developed for the bride: nevěsta, explained by Trubetzkoy as derived from ⁺nevo-vēd-ta, "the one newly led" (into the house) to which we find a close parallel in Latvian vede kle "daughter-in-law", cf. Lith. vedū "I lead", Skt. vadhi "bride", cf. Zend upa-vādhayēta "let him marry". This term gives us an insight into the social background of marriage with patrilocal residence. It is the same background as emerges from Lat. uxorem ducere and similar terms³².

We have seen that not a single term investigated here bears out Isačenko's claim that group-marriage was the recognized form of sexual life among the ancient Indo-Europeans. In the discussion of some of the terms he himself is faced with such formidable difficulties that he is forced to admit mother-right might have been but a "survival" at the period to which the oldest linguistic testimony takes us back. But we ask on what evidence mother-right under conditions of group marriage, with which it is closely associated in Isačenko's scheme, can be supposed to have ever existed among the I.-E. people. Specific terms for degrees of kinship and affinity which are common to a number of geographically widely separated I.-E. languages must be held to go back to their common stock, or else the whole basis of comparative philology collapses. A case in point is the term for the widow, Skt. vidhavā, Zend vidhava, Lat. vidua, Old Irish fetb, Cymric gwedw, Goth. viduvō, C.S. vbdova, usually associated with Skt. vidh- "to become empty, lack", Lat. viduuus "empty". Isačenko calls this "a new term" (p. 73). New in relation to what? To the common I.-E. period to which this word attested from Sanskrit in the East to Irish in the West goes back? Or do the linguistic tools at our disposal enable us to go beyond the period of I.-E. correspondences in historical depth? The word for the widow is not a creation of the individual languages — it is Indo-European. "It could arise", says Isačenko, "only in the conditions of the patrilineal family." Quite true — and that was precisely the family pattern of the I.-E. people. He goes on to say: "The word for the widow presupposes the existence of married couples with patrilineal descent." We are glad to be in agreement with him. But how can he say a few pages further on (p. 79): "The community of the I.-E. languages dates back to the period of the tribal organization, only not in its later, patriarchal, form, but in the more ancient form of the matriarchate."³³"

There was no I.-E. term for the widower (the attested terms are all secondary formations modelled on the word for the widow), no doubt because the

³² We cannot unfortunately discuss the term for the son-in-law here. Isačenko says about the position of the latter (p. 60): "The matrilocality of marriage (for which he instances Australian tribes, where it does occur) is closely bound up with a very important economic measure: the son-in-law is obliged to supply food products to the parents of his wife." — It might tax all Isačenko's ingenuity to identify the father out of a group of potential candidates to the title, but the ancient Indo-Europeans haply do not seem to have been plagued with the same scruples, witness the word Gr. ὁμοπάτωρ (*homopátōr*), corresponding syllable by syllable to Old Persian hamapitṛ, both meaning "of one and the same father".

³³ The purpose of the so-called levirate will become obvious by a brief reference to any study on the subject.

conception did not exist; a man (if monogamous!) was supposed to re-marry, but a woman — if she was allowed to survive her husband at all — probably not before a certain period during which she was called a widow, had elapsed. The dreadful custom of burning the widow is well-attested among several I.-E. nations, including the Slavs. There is no point in closing one's eyes to the stark fact that the deeper we delve into the early history of the Indo-Europeans, the more do we see women being treated as beings inferior to men.

Another term with implications on the structure of the I.-E. family is indicated by I.-E. ⁺potis, fem. ⁺potnī "master of the house and his wife". No doubt this also belongs to what Isačenko would call the "younger layer". But a stratification of the pro-ethnic language with a view to cramping the facts into a Procrustian bed is quite inadmissible if the same word is attested in widely separated descendant languages; we have Skt. páti, fem. pátnī; Gr. πότις, πότνια; Lith. patis "husband", věš-patis "lord", fem. věš-patni (Skt. viś-pátnī), cf. also Lat. hospes "host" from ⁺ghosti-potis "master of the guests"³⁴⁾, C.S. gospod, "host" with the same etymology, etc.

IV

If we now try to round off our picture of the I.-E. family, we find ourselves in full agreement with many scholars in scarcely believing this to have followed a monogamous pattern; in fact, polygyny has left deep traces in the oldest history of a number of I.-E. peoples (Slavs and Teutons, ancient Irish, Vedic Indians etc.). Ethnology has established the existence of strict monogamy principally among low hunting and slightly agricultural tribes, whereas polygyny seems to increase along with the advance of economic culture because of the increased usefulness of a plurality of wives³⁵⁾. A complication arises when pastoral tribes with an incipient agriculture indulge at the same time, as often is the case, in warlike habits; the preference for male children and indifference, nay hostility to baby girls which a martial way of life engenders contrast strangely with the warrior's desire to have as many wives or concubines as he can afford, as well as with the consideration of their economic usefulness. It is here that the purchase as well as the abduction of women come in, both of them still well attested features in the early history of a number of I.-E. peoples.

Following Schrader, we make it our principle to attribute all features clearly indicated by linguistic correspondences covering a sufficiently wide area to pro-ethnic I.-E. times. That this represents a simplification is clear; it is, however, quite impossible without corroborating non-linguistic evidence such as might be supplied by archaeological chronology, to sub-divide the common I.-E. period any further — unless we follow the attractive and entirely unsubstantiated scheme of the development of marriage and the family and on this hollow basis attribute every single I.-E. linguistic evidence of the existence of individual marriage to a "later period". Linguistic facts only enable us to establish a common I.-E. period without sociological sub-divisions. If a single piece of evidence can be produced to show why the term for a wife's brother-in-law and sister-in-law, for the widow etc. must be younger than say those for the maternal uncle or maternal grandfather — then we will say that the family organization of the Indo-Europeans must have differed radically from ours. As it is, things are rather the other way round, cf. the different suffixes for avunculus etc. All I.-E. linguistic correspondences showing identity of stem and suffix must be deemed to belong to the same period common to the ancestors of the living I.-E. peoples. Arbitrary dividing lines inspired by

³⁴⁾ later with reversed meaning: guest.

³⁵⁾ Westermarck, Short history, pp. 229—30.

extraneous considerations are, of course, no adequate substitute for lacking ethnographic or archaeological evidence.

Thus we find that the word for the bride-price is Indo-European. We need hardly mention that the members of Isačenko's happy little sex community would have rejected with indignation the imposition of a market value on something that was their birth-right anyway. But the word is there and stares us in the face with the full glare of its sociological implications. I.-E. ⁺wedh- "to lead" (also: lead a wife home) is extant in a number of languages in noun formations meaning specifically "bride-price": Gr. ξεδνα, ξδνα (I.-E. w = Gr. ^ς), O. Eng. weotuma, O. H. G. widomo, C. S. věno ³⁶⁾. The practice of paying a price for the bride is well authenticated from Vedic times in India and the early age of Greece ³⁷⁾. Among the Slavs, another word, developed independently, also clearly indicates the existence of bride-purchase, i. e. Old Russ. kubnoe "dowry" derived from kuna "marten" ³⁸⁾.

The well-organized terminology for the husband's kinsfolk as applied by the wife, which contrasts markedly with the scant and disparate terminology for the bride's kinsfolk as applied by the husband, justifies the conclusion that as a rule the I.-E. wife would have joined her husband's household, where he lived together with his father and brothers; it is this larger type of family still extant among the Balkan Slavs not so long ago which we conceive as typical of the I.-E. family pattern though the legal status of father has changed. The larger family precedes chronologically the individual, smaller family which was the result of the sons setting up their own households on marrying. In the beginnings of Roman history, we still observe the succession of the two stages ³⁹⁾. That in the course of their penetration in Europe and Asia, the Indo-Europeans may very well have subjugated and then mixed with peoples living under a different social organization is a possibility which has been so much insisted upon by Krahe that a reference to his writing on the subject can be considered adequate; only we do not think that an explanation on these lines is necessary to account for the peculiar position of the maternal uncle among several I.-E. peoples.

V

With particular reference to the Slavs, these preserved, as has already been mentioned, the pattern of the I.-E. large family longer than other I.-E. nations and a study of their early traditions is, therefore, especially rewarding. "History", says Isačenko (p. 74), "meets the Slavs on the threshold of the institution of a class society." The linguistic and archaeological material bearing on the common I.-E. period unfortunately does not permit us to establish the class structure of I.-E. society, so that we must content ourselves with the earliest traditions of the descendant nations. In particular, there is absolutely no evidence to show that the family organization of the Slavs at the threshold of their history differs from the I.-E. one as the result of a change in class structure. We have, accordingly, no hesitation in adducing some early Slav customs which we believe to be a direct reflex of their I.-E. prototype.

Above all it is interesting to note that beside the practice of bride-purchase among the early Slavs referred to above, abduction was fairly common among them. It is remarkable that Germanic and Slav share the same etymological root for the meanings "warrior", "friend" and "bride-man": Goth. driugan "to do military service", O. H. G. truht "retinue of warriors", O. Eng. dryhtguma "retainer, bride-man"; Russ. drug "friend", družina "retinue

³⁶⁾ The Germanic words are not etymologically connected with the "widow".

³⁷⁾ Westermarck, Short history, p. 168.

³⁸⁾ M. Vasmer, Russisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1951, s. v. kunka. The meaning "dowry" in this and the other terms is secondary, but this is a "semantic shift" which we can actually follow in the documents at our disposal.

³⁹⁾ Schrader-Krahe, op. cit., pp. 92, 101; for the following cf. 75, 102—5.

of warriors", družka "bride-man"⁴⁰⁾. But quite aside from linguistic evidence, the practice of abduction (umykanie ženščin) is well attested in the early history of the East Slav tribes, e. g. in the Chronicle of Kiev⁴¹⁾. Women had a fixed market value which in times of a prosperous slave trade could be as low as one marten's skin. The same tribes which practised the abduction and purchase of women also indulged in polygamy, referred to by the chronicler Nestor and against which the higher Christian clergy fulminated. There are also traces of polyandry in ancient Russia⁴²⁾.

There were more features of life among the early Slavs against which their bishops inveighed. The ancient Slav chroniclers mention occasional "connubia mixta et communia" or "beastly ways" among their fellow-countrymen⁴³⁾. Such "games" were mentioned in the instructions of the Kievian Metropolitan Ioann II (ca. 1080) and by the ancient Czech chronicler Kosma of Prague, and Niederle rightly relates these references not to marriage communism, but to periodical relaxations of the marriage bond. "Sexual license, as well as the other relaxations, liberties and ebullitions at such feasts fulfils the important function of providing a safety-vent which relieves the normal repressions, furnishes people with a different set of experiences and thus again *tends to safeguard ordinary institutions*" (our italics)⁴⁴⁾.

What is the origin of the repressions seeking an outlet in such periodical orgies? For this is what the "dances" attacked by the bishops and chroniclers really were. The fact that feasts on such lines are limited to certain dates when the moral restrictions normally binding on the members of the clan are relaxed, ought to give us an indication that they either commemorate a past event or symbolize a series of recurrent events. On the synchronic level, these feasts have, as has been said above, a definite social function to fulfil, but on a diachronic view they are repetitions of a stage in the evolution of the human family dating back well beyond I.-E. times. It was probably orgies like these which gave rise to tales of group-marriage in tribal societies, it being overlooked that the significance of these festive events lay precisely in their opposition to the normal institutions of marriage.

There were other features yet which aroused the wrath of the Christian missionaries and clergy among the ancient Slavs. Bishop Otto of Bamberg clearly refers to the occurrence of incest among them, and so does the Father of Russian Chroniclers, Nestor⁴⁵⁾.

The fact itself was not unknown to Euripides (*Andromache* 173—6):

"This is how every barbaric people lives:
The father with the daughter, the son mixes with the mother,
The sister with the brother, and the dearest ones
Proceed through murder; neither does the law prevent it."

These lines conjure up the grim picture which Siegmund Freud drew of the state of affairs in the primeval human horde. We can do no better than refer to the fourth chapter of his "Totem and Tabu", but will briefly outline the relevant passage. Basing himself on Darwin's hypothesis of the condition of man at the dawn of his history as well as Atkinson's conclusions therefrom, Freud conceived the "father" as a violent, jealous tyrant who monopolized the available women and debarred his sons from access to them. One day the sons,

⁴⁰⁾ ditto, p. 80.

⁴¹⁾ L. Niederle, *Byt i kultura drevnix Slavjan* (Russian translation by Kondakov), Prague 1924, pp. 25, 34, 37, also the following passage.

⁴²⁾ Even where polygyny and polyandry exist side by side, this has, of course, nothing to do with the supposed group-marriage.

⁴³⁾ Niederle, op. cit., pp. 39—43. Isačenko does not refer to these, probably so as not to hurt Slav susceptibilities.

⁴⁴⁾ Encycl. Brit., s. v. Marriage.

⁴⁵⁾ Niederle, op. cit., p. 36.

whose ambivalent attitude towards the father was made up of reverent love on the one side and hatred on the other, joined forces and slew the father, an event symbolized in the ritual slaughter of the otherwise forbidden totem animal. Once the father had been eliminated, Freud says, the band of brothers were immediately seized by violent pangs of conscience and thereupon renounced their mother and sisters, in this way establishing the ban on incest. But the "feast" which Freud rightly traces back to that primeval event results, in its reflex among the "savages" often in a suspension of the normally valid moral laws in their sexual behavior, though not necessarily in incest. On account of this, as well as the numerous cases of incest attested among "civilized" races (the most current Russian invective implies incest with the mother), we will, therefore, beg to differ from Freud on this one point. We believe that an orgy of incest did follow the murder of the father. In this way, we arrive at the conclusion that the events described by Euripides actually took place, though not all aspects of it simultaneously. If we restore their proper chronological sequence (with which Euripides was, of course, not concerned), those verses should read:

"The father with the daughter . . .
The dearest ones proceed through murder . . .
The son mixes with the mother, the sister with the brother . . ."

On awakening from the orgy, however, violent regrets stung its participants which found their expression precisely in the establishment of the ban on incest. This does not mean that the ban was not transgressed time and again; there was not, we believe, a clear-cut sequence of a stage in which incest was a recurring feature followed by another stage in which it never took place. The mere fact that the laws banning it have not been relaxed since shows that there has been a latent and powerful danger to be overcome. The very root of the prohibition lies, not as Westermarck thought, in a blunting of the sexual instinct where the nearest relatives are concerned (in which case no ban would have been needed), but on the contrary in the need to repress the strong temptation exercised subconsciously by the objects of childhood's early desires.

The moral laws regulating sexual life originated within the family and were primarily directed against incest, as promiscuity within the family with all its attendant jealousies and distraction from vital pursuits would have wrecked that small and basic social community. It would be wrong, in our opinion, to base conversely the origin of the family upon the existence of antecedent moral laws; the family is the earlier of the two, it precedes the clan and society, despite Krapotkin⁴⁶⁾. The edge of the original moral laws still emerges with remarkable clarity from the oldest Polish code, that of Elblag (13th cent.) which "punished adultery committed at home much more severely than violence (!) perpetrated in the fields or woods"⁴⁷⁾.

The repressions socially sanctioned in moral laws were for a long time able to hold their sway over normal work-a-day life only by yielding their place on set occasions to a complete abandonment to instinct, in a sort of precarious balance. It was in a perpetual struggle between repression and relaxation that the laws against incest consolidated themselves, but surely this must have been a very gradual process. Our contention is that in I.-E. times, separated by many thousands of years from the primeval events described by Freud, that process was largely over, not, however, without leaving an astonishing number of survivals.

⁴⁶⁾ P. Krapotkin, *Mutual Aid: A factor of evolution*. London 1907, p. 88.

⁴⁷⁾ Niederle, op. cit., p. 42.

In fact, the killing of the father, his despotic and polygamous nature, the ambivalent attitude of the sons and their reduction to a polyandrous state are still extant among the early Indo-Europeans. Incest has taken the particular form of an illicit relationship between the dominant father of the household and his sons' wives; that this was a potent factor in the break-up of the large family where economic circumstances permitted it, cannot be doubted and has actually been attested among the Southern Slavs, cf. T. Djordjević in "Revue des Études Slaves" IV (1924), p. 111. Why else should the relationship between father-in-law and daughter-in-law be hedged around with such painful restrictions as is done in the Rigveda? "The demons which scuttle away from the sun like the daughters-in-law from the father-in-law" says that oldest of Indian religious texts; the Brāhmaṇas lay it down as indecent for the two to have speech together⁴⁸⁾. An actually existing illicit relationship, not a merely avoided one such as emerges from the Rigveda, is well attested on Slav soil; the so-called snoxačestvo (from snoxa, "daughter-in-law") was well known in the Russia of the 19th century⁴⁹⁾.

Finally, the ambivalence so eminently significant of the subconscious attitude precisely towards the nearest and dearest emerges clearly from what we know about the funeral customs of the ancient Indians. After the death of a member of the family, his kinsfolk became "unclean"⁵⁰⁾. That is, they consider themselves unclean because tainted by evil wishes towards the deceased which have now unfortunately come true, and they accordingly punish themselves by submitting to a number of irksome restrictions. The nearest and dearest in particular, as being more liable to cherish ambivalent feelings, require a longer period of purification; those sons, however, who have renounced worldly ways, require no purificatory period at all — probably because they may reasonably be expected not to share the danger of temptation in the same degree as those who have stayed in the world and its affairs.

Freud concludes his great book with the suggestion that the patricide, that focal point of totemism, actually did take place. Well, in the not so remote history of the Indo-Europeans it certainly did; as distinct from the Roman pater familias who could not be deposed, the I.-E. ⁺potis could, and was moreover killed in times of starvation by his own children⁵¹⁾. The gruesome practice of *zákōrosis γενέτων* (illtreatment of the parents), against which the Greeks had to introduce a special law, is the dim reflex of a primeval act in the history of their predecessors. Against this, says Schrader⁵²⁾, there shines, "like a friendly star", the ancient Semitic commandment: "Thou shalt honor thy father and thy mother."

In a recently published study (*Bulletin de la Société Linguistique* 51, Paris 1955, p. 14—29), J. Benveniste convincingly explains the i.-e. root *d̥em* — as referring originally not to a building, but to the smallest social unit, the family.

On latin *hospes* and its Slav counterpart cf. now the ingenious study by W. Krogmann in the *Festschrift für Max Vasmer* (Wiesbaden 1956), p. 253—8.

48) Delbrück., op. cit., p. 514.

49) Niederle, op. cit., p. 36. Krahe (p. 87) rightly saw in this a feature of I.—E. times.

50) Delbrück, op. cit., p. 568.

51) Schrader-Krahe, op. cit., p. 94—5.

52) *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 1st ed., Jena 1883, p. 388.

II. Aus der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Diedrich Westermann †

Von
Rolf Herzog

Am 31. Mai 1956 verstarb in seinem Heimatdorfe Baden im Kreise Verden an der Aller kurz vor Vollendung des 81. Lebensjahres der emeritierte Ordinarius für afrikanische Sprachen an der Humboldt-Universität Berlin, Professor Dr. Diedrich Westermann. Mit ihm, der jahrzehntelang in Deutschland wie im Auslande als einer der repräsentativsten Vertreter der Afrikanistik gewirkt hat, verliert auch die Völkerkunde einen unermüdlichen Mitarbeiter, denn Westermann beschränkte sich keineswegs auf die reine Linguistik, sondern bezog das Ethnologische wie Historische in den Kreis der selbstgewählten Aufgaben ein.

Nach dem Studium in Basel und Tübingen und dem Abschluß der Ausbildung zum Missionar ging Westermann 1900 nach Togo, wo er sich so gründliche Kenntnisse des Ewe und anderer Negersprachen erwarb, daß er wenige Jahre später als Lehrer an das damals bedeutende Berliner Seminar für orientalische Sprachen berufen wurde. 1909 zum Professor ernannt und nach dem ersten Weltkrieg der Berliner Universität zugehörig, bildete er viele Schüler heran, fand aber daneben immer wieder Zeit zu ausgedehnten Studienreisen in den Kontinent, dem seine ganze Zuneigung galt. Sein Seminar in Berlin wurde neben dem gleichartigen in Hamburg ein Zentrum der Afrikanistik. Westermanns Wirksamkeit blieb nicht allein auf Berlin und Deutschland begrenzt, sondern war im besten Sinne weltumspannend, besonders nach seiner Wahl zum Direktor des Internationalen Afrika-Institutes in London; ein Posten, den er viele Jahre lang bis 1939 innehatte.

Nachdem Westermann 1905 ein Ewe-Wörterbuch, das noch 1953 eine Neuauflage erlebte, veröffentlicht hatte, trat er 1911 mit einer bahnbrechenden Behandlung der Sudansprachen hervor. Schon ein Jahr später verfaßte er, als Ergebnis eines Aufenthaltes im Ostsudan, ein Buch über die Schilluk, welches bereits seine Fähigkeit, sprachliche und völkerkundliche Probleme im Zusammenhange zu sehen und darzustellen, erkennen läßt. Er ist dieser Richtung treu geblieben und hat immer wieder die Ansicht vertreten, daß die Linguistik ohne Berücksichtigung der völkerkundlichen Befunde im luftleeren Raum hängt, andererseits aber auch die Ethnologie linguistischer Untermauerung und Vorarbeit bedarf und das Verständnis der EingeborenenSprache unerlässliche Voraussetzung jeder Feldforschung ist.

Westermann hat in dem halben Jahrhundert seines geistigen Schaffens nicht nur mit der allgemeinen Entwicklung Schritt gehalten, ist neuen Problemen nie ausgewichen, sondern hat sogar Prognosen für die weitere Gestaltung des Eingeborenenlebens gewagt („Die Zukunft der Naturvölker“). Als er zum ersten Male den Boden Afrikas betrat, beherrschte koloniales Denken nahezu uneingeschränkt den Geist der Europäer, und Unabhängigkeitsbestrebungen der Eingeborenen traten im negerischen Afrika selten hervor; doch änderten sich die Verhältnisse: das Zeitalter der Kolonialherrschaft geht zu Ende, und afrikanischer Nationalismus, den Westermann in einem Aufsatz untersuchte, trat als neue, noch schwer abwägbare Größe auf.

Ein Blick auf das Gesamtschaffen läßt — auch wenn die Mehrzahl der Arbeiten sprachwissenschaftlich ist — Westermanns Neigung zu völkerkundlichen und historischen Fragen klar erkennen. Die stattliche Zahl seiner Publikationen hier aufzuführen, ist aus Raumgründen unmöglich; zudem erscheint

ein von U. Hintze zusammengestelltes Verzeichnis aller Veröffentlichungen im IV. Bande der Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, deren ordentliches Mitglied der Verstorbene war.

Die folgende Auswahl von 27 Titeln führt nur Werke und Zeitschriftenaufsätze auf, die des besonderen Interesses der Völkerkundler sicher sind.

The Shilluk People. Their language and folklore. Philadelphia 1912.

Erzählungen in Fulfulde von Abdalla Adam und Erzählungen im Dialekt von Sokoto.

Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, Bd. 30, Berlin 1913.

Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia. Dargestellt auf der Grundlage von Ein-geborenen-Berichten. *Quellen zur Religionsgeschichte*, Gruppe 10. Göttingen 1921.

Ein Bericht über den Yehwe-Kultus der Ewe. *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin*, Band 32, Berlin 1930.

The African to-day. London 1934.

Die Glidiy-Ewe in Togo. Züge aus ihrem Gesellschaftsleben. *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin*, Beiband zum Jahrgang 1935.

Der Afrikaner heute und morgen. Essen 1937.

Arikander erzählen ihr Leben. Essen 1938.

The African to-day and to-morrow. London 1939.

Afrikanische Tabusitten in ihrer Einwirkung auf die Sprachgestaltung. *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1939.

Die Zukunft der Naturvölker. *Lehrbuch der Völkerkunde von Preuß / Thurnwald*. Stuttgart 1939.

Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit. *Als Herausgeber, der eigene Beitrag*: Die Stellung der Naturvölker in Afrika. Stuttgart 1940.

Sprache und Erziehung. 2. Teil von Baumann/Thurnwald/Westermann: *Völkerkunde von Afrika*. Essen 1940.

Afrika als europäische Aufgabe. Berlin 1941.

Völkerbewegungen in Afrika. *Forschungen und Fortschritte*, 18. Jahrgang, 1942.

Beziehungen zwischen Völkerkunde und Sprachforschung. *Beiträge zur Kolonial-forschung, Tagungsband I*, Berlin 1943.

Sprachbeziehungen und Sprachverwandtschaften in Afrika. *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Phil.-hist. Klasse Jahrgang 1948.

Der Afrikaner und seine Geschichte. Ethnologisches und Etymologisches aus Afrika. *Passat*, 1. Jahrgang, 1949.

Die Volkswertung der Hausa. *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissen-schaften zu Berlin*, Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1949.

Völkerbewegungen auf der Gold- und Sklavenküste in Westafrika. *Beiträge zur Gesel-lungs- u. Völkerwissenschaft*, Richard Thurnwald zum 80. Geburtstage. Berlin 1950.

Kulturelle Wandlungen und Anpassungen in Westafrika. *Sociologus*, N. F. Band 1, Berlin 1951.

Die Sprache der Pygmäen. *Zeitschrift für Phonetik*. 5. Jahrgang, Berlin 1951.

Geschichte Afrikas. Staatenbildung südlich der Sahara. Köln 1952.

Nationalismus in Afrika. *Zeitschrift für Geopolitik*, 23. Jahrgang, Heidelberg 1952.

Traditionelle Sozialordnung und Arbeitskraftfrage in Afrika. Ein Kolonisationswerk am Nigerbogen als Beispiel. *Zeitschrift für Geopolitik*, 23. Jahrgang, Heidelberg 1952.

Ältere Beziehungen zwischen der Goldküste und Dahome. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Math.-nat. Reihe, 3. Jahrgang, Jena 1953.

Südwanderungen ostafrikanischer Bantustämme. Vom fremden Völkern und Kulturen, H. Plischke zum 65. Geburtstage. Düsseldorf 1955.

Dieser Nachruf bliebe unvollständig, erführe nur das Werk des Verstorbenen die verdiente Würdigung, ohne daß man auch der menschlichen Qualitäten Westermanns gedächte. Denjenigen, die ihn persönlich kannten, werden seine ausgleichende, konziliante Art, sein abgewogenes Urteil, sein stets aufrichtiger Rat, seine nie erlahmende Hilfsbereitschaft wie seine fest im Christentum wurzelnde Einstellung den Mitmenschen, gleich welcher Hautfarbe, gegenüber unverwischbare Züge im Charakterbild dieses bedeutenden Gelehrten und Menschen bleiben.

III. Buchbesprechungen und Bibliographien

Von fremden Völkern und Kulturen. Beiträge zur Völkerkunde.
Hans Plischke zum 65. Geburtstag, hrsg. von Werner Lang,
Walter Nippold und Günther Spannaus. Droste-Verlag, Düsseldorf 1955. 284 Seiten.

Die Festschrift, die Werner Lang, Walter Nippold und Günther Spannaus zum 65. Geburtstag von Prof. Hans Plischke, Göttingen, herausgebracht haben, enthält eine Fülle bedeutender Beiträge zur Völkerkunde.

Die grundsätzliche Position der von Plischke betriebenen Völkerkunde kommt wohl am stärksten in der kritischen Auseinandersetzung seines Schülers Walter Nippold mit der von der Wiener kulturhistorischen Schule vertretenen „These von der Urkultur“ zum Ausdruck. Die Einwände, die Nippold in diesem Zusammenhang geltend macht und die fraglos Wesentliches treffen, dürften bei der zunehmenden kritischen Haltung, die auch innerhalb der kulturhistorischen Schule zu dem ursprünglich als Arbeitshypothese aufgestellten Kulturreisschema seit einiger Zeit besteht, dort nur ernste Prüfung finden und eher zu einer weiteren Auflockerung als zu einer Versteifung der in früheren Jahren so erstarnten und unbeweglichen geistigen Fronten innerhalb der Ethnologie führen.

Zu den Beiträgen, die an grundsätzliche Fragen röhren, wird man auch den von Jannis C. Notebaart (Den Haag) über den „Pflug als Kultgerät“ zählen dürfen, der der seit Eduard Hahn immer wieder aufflammenden Diskussion um dieses Thema neuen Auftrieb geben wird. Auch Notebaart vermeidet jede Schärfe, und trägt somit ebenfalls eher dazu bei, zu verbinden und zu vereinigen als zu verfeindeten. Auf Grund seiner Feststellung, daß in China das Ritual auf dem „Heiligen Felde“ schon bestanden hat, bevor der Pflug dort eingeführt wurde, wird man auf jeden Fall ernstlich in Erwägung zu ziehen haben, ob mit dem rituellen Pflügen ganz allgemein schon vorher bestehende Kulthandlungen fortgesetzt wurden.

Grundsätzliche Bedeutung mag man auch dem Beitrag von K. Tackenberg (Münster) „Zum Problem der Teilbestattungen und der Totenfurcht in prähistorischer Zeit“ beimessen. Das den Prähistoriker wie den Ethnologen gleichermaßen fesselnde Problem, dessen Lösung immer nur in einer Deutung bestehen kann und daher immer umstritten sein wird, wird von Tackenberg in der bereits von Wilke und Ebert vorgezeichneten Weise interpretiert, indem die fraglichen Bestattungsbräuche aus der Furcht vor den Toten, d. h. dem Glauben an den lebenden Leichnam im Sinne Naumanns, und der Angst vor dem Vampir erklärt werden.

Von den psychologischen Fragen zugewandten Beiträgen verdient vor allem der von Hans Neermann über den „Todeswunsch“ besondere Beachtung. Neermann behandelt dabei, sich stützend auf ein umfangreiches und vielschichtiges Material, die merkwürdige, namentlich bei Angehörigen von Naturvölkern vorkommende Erscheinung, daß das plötzliche Aufhören des Lebenswillens bei sonst gesundem Körper genügt, um den Tod herbeizuführen. Neermann schneidet damit ein Thema an, dem man bisher leider nur wenig Aufmerksamkeit schenkte. Auch die von Karl Mierke (Kiel) erörterte „Verkümmерung seelischer Funktionen unter dem Einfluß der Zivilisation“ gehört zu einem noch verhältnismäßig wenig bearbeiteten Kapitel der Psychologie.

Entsprechend dem großen Interesse des Jubilars für wissenschafts- und ideengeschichtliche Fragen gelten mehrere der allgemeinen Beiträge solchen Themen. Von ihnen seien hervorgehoben der knappe Aufriß von Walter Engemann (Konstanz) zur Geschichte des Einflusses von Ostasien auf das Geistesleben des Abendlandes, die Erörterung des den Autor des Buches „Von Cooper bis Karl May“ sicher besonders interessierenden Themas „Der völkerkundliche Roman und seine gegenwärtige Bedeutung“ von Herbert Senge (Hannover), die illustrierten Erinnerungen von Alfred Lehmann (Leipzig) an die „Zeitgenössischen Bilder der ersten Völker-

schauen", wie sie der Autor gemeinsam mit dem Geburtstagskind in seinen Leipziger Studienjahren als Schüler von Weule erlebt hat, die Plauderei von Hans-Windkild Jannasch (Göttingen) über die Bedeutung und die Leistungen der Herrenhuter Mission für völker- und auslandeskundliche Unternehmungen.

Wichtige spezialfachliche Hinweise und dankenswerte Angaben vermitteln Günther Spannauß (Northeim) mit seinem Beitrag zu "Theoretischen und praktischen Problemen des wissenschaftlichen völkerkundlichen Filmes" und Horst Hartmann (Celle) mit seinen Bemerkungen über die Betreuung verpackter Völkerkundesammlungen. Beide Darstellungen lassen die reichen Erfahrungen und Sachkenntnisse ihrer Verfasser erkennen.

Die der Völkerkunde einzelner Erdteile gewidmeten Beiträge sind in Art und Thematik ebenso verschieden wie die „allgemeinen“. Europäische Verhältnisse haben zum Gegenstand die agrarwissenschaftliche Darstellung der Entstehung der Gewannflur von Hans Mortensen (Göttingen) und der volkskundliche Aufsatz „Der Schodüvelstein“ von Will-Erich Peuckert (Göttingen), der eine Hildesheimer Sage mit einem brauchtümlichen Hintergrund behandelt.

Zur Völkerkunde des Vorderen Orients bieten die beiden anschaulichen Schilderungen von dem Leben in Nordsyrien und in Ostpersien von Faride Abdalatif Bissar (Göttingen) und Susanna Kälin (Tübingen) interessantes Material.

Am reichsten und vielfältigsten ist die Völkerkunde Afrikas vertreten. Axel von Gagern (Göttingen) rollt mit seiner Untersuchung über die Sozial- und Heiratsorganisationen bei den Wahehe das Thema der bei verschiedenen Völkern Afrikas anzutreffenden rassisch-ethnischen „Überschichtung“ auf. Einen wertvollen Beitrag zur Kunsthistorie und Ornamentforschung bietet Paul Germann (Sargstedt) mit seiner schönen, durch ausgezeichnetes Anschauungsmaterial belegten Untersuchung „Zur Ornamentik im Kunsthandwerk des Mittelsudans“, die auch wesentliche Angaben über die kunsthandwerklich verwendeten Stoffe und die Art ihrer Bearbeitung vermittelt. Einem bedeutsamen Kapitel der Ethnologie wendet sich auch Rudolf Grau (Herne i. W.) mit seiner Abhandlung „Geschlechtsorientierte Polaritäten in Negerafrika“ zu. Während von Bachofen bis Frobenius die damit zusammenhängenden Fragen nur mehr geahnt als konkret erfaßt werden konnten, hat die völkerkundliche Forschung in den letzten Jahren wesentlich ihre Aufhellung gefördert. Die gründliche Untersuchung Graus wird in diesem Zusammenhang immer genannt werden müssen. Bei ihrer Abfassung hat das umfassende, den gleichen Komplex in seiner weltweiten Verbreitung behandelnde Werk von Hermann Baumann („Das doppelte Geschlecht“, Berlin 1955) noch nicht vorgelegen. Ein viel erörtertes Thema bespricht auch Martin Gusinde (Washington) mit seiner Prüfung des Phänomens der Monarchie bei den Buschmännern. Gegenüber Sture Lagercrantz und anderen versucht Gusinde den Nachweis zu erbringen, daß der engere „strukturelle Zusammenhang der Monarchie mit der Mentalität des niederen Jägeriums in Afrika“ überhaupt nicht besteht. Gusinde glaubt auf Grund von Beobachtungen bei 14 jungen Buschmännern mit einiger Berechtigung sagen zu können, daß das Abgleiten des Testes in das Scrotum sich hier mehr verzögert bzw. öfters ganz oder teilweise ausbleibt als bei Jungen anderer Völker, es sich bei dieser Erscheinung also um eine „Hemmungsbildung“ handelt, der die rassebedingte Verlängerung der Nymphae bei den Buschmannfrauen entspricht, demnach das Volk der Buschmänner „mit einer einzigartigen Gestaltung seiner äußeren Geschlechtsorgane bedacht“ ist. Mit besonderer Dankbarkeit wird der Religionswissenschaftler die Ausführungen von F. Rudolf Lehmann (Potchefstroom/Südafrika) über die ama Nazarethkirche in Natal begrüßen, bei denen sich der Verfasser auf eigene Beobachtungen und Gespräche mit Johannes Galilee Shembe, dem Sohn des Gründers dieser Kirche, stützt. Sie beziehen sich besonders auf die Stellung dieses im Eingeborenensinn schon europäisch „infizierten“ Sohnes innerhalb der Gemeinde und seine Auffassungen von dem hier geübten kirchlichen Leben, auf Beobachtungen des Rituals und namentlich der Heilungszeremonien, auf die Bedeutung der Erziehung und Tänze. Solche Studien sind religionswissenschaftlich von besonderem Wert. Auch die Aufzeichnungen von Kurt Tautz (Göttingen) über seine Eindrücke bei Begegnungen mit Zulu bei seinem mehrmonatigen Aufenthalt in der südafrikanischen Union enthalten wichtige Beobachtungen und Feststellungen. Den afrikanistischen Teil der Festschrift beschließen die

kurzen, aber inhaltsreichen Bemerkungen von Diedrich Westermann über „Südwanderungen ostafrikanischer Küsten-Bantustämme“.

Unter den Ozeanien-Beiträgen ragen hervor die schöne und vorbildliche museums-wissenschaftliche Bestimmung und Bearbeitung eines Götterstabes der Maori im Leipziger Völkerkunde-Museum, die Hans Damm vorlegt, und die gründliche Abhandlung von Werner Lang (Göttingen) über die Rolle des Hundes als Haustier der Polynesier. Einen bedeutsamen Schritt vorwärts in der so im argen liegenden völkerkundlichen Terminologie stellen die Ausführungen von Erhard Schlesier (Göttingen) zur Unterscheidung der Begriffe „Männerbund“ und „Geheimbund“ dar. Zum Bevölkerungsanstieg in Polynesien macht Gerd Koch (Hannover) einige bemerkenswerte Angaben.

Der amerikanistische Teil bringt zwei kritische Darstellungen zu Quellenwerken: Franz Termér (Hamburg) behandelt in ausführlicher Weise den geschichtlichen, erd- und völkerkundlichen Quellenwert der Aufzeichnungen des schottischen Seemanns John Cockburn von seinem Aufenthalt im südlichen Mittelamerika im 18. Jahrhundert, während Hermann Trimborn (Bonn) die Bedeutung des zur Kenntnis der Cueva-Kultur von Panama neben Pascual de Andagoya so wichtigen Gaspar de Espinosa aus dem frühen 16. Jahrhundert als linguistische Quelle einer vergleichenden Untersuchung unterzieht. Vom amerikanistischen Teil ist außerdem noch der auf einem Vortrag beruhende Beitrag von Egonschaden (São Paolo) zu nennen, der eine Reihe guter Gedanken zu Akkulturationsproblemen in bezug auf die Indianer enthält und vor allem die südamerikanischen Verhältnisse zum Gegenstand hat.

Die Festgabe für Hans Plischke bietet so neben wertvollen Beobachtungen und Erfahrungen völkerkundlicher Feldforschung und grundlegenden Arbeiten und Studien eindrucksvolle Einblicke in viele Bezirke der völkerkundlichen Problematik unserer Tage.

Ferdinand Herrmann

Herrmann, Ferdinand: Um die Interpretation der Bildnerei der Naturvölker. Studium Generale, Jahrgang VII, Heft 7, 1954, S. 394—409, mit vier Textabbildungen. (Springer-Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg.)

Die ausgezeichnet klare und umfassende Stellungnahme, die Verfasser in seinem Artikel zur Bildnerei der Naturvölker nimmt, verleiht diesem einen höchst bedeutenden wissenschaftlichen Wert und trägt wesentlich dazu bei, etwaige Unklarheiten zu berichtigen. Er geht von dem Grundsatz aus, daß eine fruchtbare und dem wirklichen Wesen der naturvölkischen Kunst entsprechende Interpretation nur auf dem Wege einer Auflösung des Phänomens einer fiktiven Geschlossenheit und Einheitlichkeit der naturvölkischen Kunst zu suchen ist. Bei der Frage nach Zweck und Bedeutung der künstlerischen Erzeugnisse bei den verschiedenen Naturvölkern stellt er sehr richtig fest, daß die Kunstwerke — abgesehen von der Gerätekunst, deren Erzeugnisse ausgesprochen praktischen Zwecken dienen — auf der einen Seite ausgesprochen in den religiösen Vorstellungen des betreffenden Volkes wurzeln, während andere ausschließlich magischen Zwecken dienen. So bildet bei den Ahnenfiguren das Element der Ruhe, das wir mit dem Tode verbinden, die Dominante; bei den Zauberfiguren hingegen, die in magischer Weise zur Erreichung eines bestimmten Ziels mithelfen sollen, kommt es auf das Herausarbeiten der für ihre Funktion wichtigen Teile an, damit sie den bösen Mächten wirkungsvoll entgegentreten können.

An erster Stelle ist als Grundlage der Plastik die Ahnenreligion zu nennen, verbunden mit Ackerbau und Mutterrecht, herzuleiten vom Schädelkult mit der Vorstellung, daß der Schädel die entscheidenden Kräfte für eine Fortexistenz nach dem Tode enthalte.

Neben den Ahnenfiguren treten zwei Gruppen von Skulpturen auf, einmal die Götterdarstellungen mit religiösem Charakter und weiter Zauberfiguren mit magischen Vorstellungen. Bei den ersten ist die hochkulturelle Herkunft (in Westafrika vom Mittelmeer-Raum, Asien bis Indien) eindeutig festzustellen. Die Zauberfiguren vom unteren Kongo sind vom Christentum des 16. Jahrhunderts beeinflußt.

Für das Verständnis der Masken ist es wichtig, zu bedenken, daß die vor dem Gesicht getragenen Masken nur ein Teil, wenn auch der wesentliche, des Maskenanzuges sind, ferner, daß sie für den Tanz, die Bewegung bestimmt sind. Bei den Pflanzern sind vor allem die Geheimbünde Träger des Maskenwesens; bei den Jägern

dienen sie häufig magischen Zwecken, obwohl auch hier nicht selten Beziehungen zum Ahnenkult bestehen. So bei den Felsbildern. Bei den Jägern entfaltet sie die Malerei, bei den Pflanzern verbreitet sie die Plastik.

Der Stil der Kunst ist von Volk zu Volk verschieden, und so gibt es bei den Ackerbauern einmal eine naturnähere Plastik, dann aber auch eine stärkere Stilisierung.

Die griechische Plastik hat als Hauptziel die Darstellung des edel bewegten, vollkommen schönen menschlichen Körpers. Die Plastik der Naturvölker wird erst im 20. Jahrhundert vom Expressionismus her entdeckt, näher steht sie aber der Kunst der Gotik, da beide religiös gebunden sind und das Symbolische hier herrschend ist. Die spiritualistische Religion des Mittelalters ist zu dem im Himmel wohnenden Hochgott gerichtet, der sinnlich schwere Ahnenkult der Naturvölker der Erde zugewandt.

Mit den Hochkulturen ist ein fürstliches Mäzenatentum verbunden und damit eine bevorzugte soziale Stellung der Künstler. Der größte Höhepunkt der Kunstentwicklung Negerafrikas tritt uns in den Porträtköpfen von Joruba entgegen, die Beziehungen zu Ägypten und dem Orient erkennen lassen. Den Verfall dieser Kunst haben wir in den Gelbgußprodukten z. B. Togos.

Die weitgehenden, gründlichen Ausführungen des Verfassers gipfeln in dem Satze, daß im Sinne einer psychologischen Auswertung der Kunst der Naturvölker die historische Erforschung ihrer Hintergründe unerlässlich sei.

Die vom Verfasser klar herausgearbeiteten Punkte, die für die Interpretation der Bildnerei der Naturvölker so aufschlußreich und überzeugend sind, verleihen dem Aufsatz einen hohen Wert und verdienen bei allen einschlägigen Untersuchungen die allergrößte Beachtung.

Paul Germann.

Wörterbuch der Deutschen Volkskunde. Begründet von Oswald A. Erich und Richard Beitr. Zweite Auflage — neu bearbeitet von Richard Beitr. 40 Abbildungen und 18 Karten, 919 Seiten. 17,50 DM. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1955 = Kröners Taschenausgabe Band 127.

Das „Wörterbuch der Deutschen Volkskunde“ besprechen steht an Wagemut, ein solches zu schreiben, wohl kaum nach. Dies um so weniger, als der Herausgeber Richard Beitr. im Vorwort alles schon mitteilt, was eine Besprechung Wissenswertes bieten könnte: Sechzehn über das deutsche Sprachgebiet verstreute Mitarbeiter haben über ihre eigenen volkskundlichen Spezialgebiete Beiträge für das Wörterbuch geleistet, von Oswald A. Erich, dem inzwischen verstorbenen Mitbegründer des Wörterbuches (1. Auflage 1936), angefangen, über den Leiter des Heimatmuseums Detmold, Wilhelm Hansen, oder den Bearbeiter des Spamerischen Nachlasses im Institut für Deutsche Volkskunde an der Akademie der Wissenschaften in (Ost-) Berlin, Reinhard Peesch, bis hin zu dem Geschäftsführer des Verbandes der Vereine für Volkskunde (Stuttgart), Dozent Dr. Fr. Schmidt, und Professor Künzig als Gründer und Leiter der Zentralstelle für Volkskunde der Heimatvertriebenen in Freiburg/Brsg.

Die hundert für die 2. Auflage 1955 vom Herausgeber neugeschriebenen Beiträge werden gleichfalls im Vorwort aufgezählt, unter ihnen solche über die im 21bändigen Brockhaus nicht erwähnten Stichwörter, wie „Ergologie“, „Fadenspiele“, „Fluch“. Die Abhandlung „Städter, Stadt, Großstadt“ unterrichtet ebenso über die 300 000 Einwohner der Großstadt Babylon oder die 1 200 000 Roms wie über die modernen rheinisch-westfälischen oder oberschlesischen Industriesiedlungen. Über 50 Titel zur Großstadtvolkskunde (Dissertationen und Autoren wie Peuckert, Hellpach, E. R. Jaensch, R. Wissel, J. Klapper) sind ein Hinweis darauf, in welchem Umfang jedem längeren Beitrag eine Bibliographie beigegeben ist. Hierdurch ist das Wörterbuch — nicht nur für Studenten der Volkskunde und angrenzende Fachgebiete, wie Völkerkunde, Psychologie, Geschichte, Soziologie — von besonderem Wert. Allein von den unter M (S. 488—546) berücksichtigten Stichwörtern werden Bücher und Zeitschriftenartikel (einschließlich der seit 1939 bis 1954 erschienenen) als Literatur zu folgenden angeführt:

Magie, Mähen, Mahr, Maibaum, Maikäfer, Maitag, Malve, Männerkindbett (auch in Deutschland ausgeführt), Man-Rune, Marburger Keramik, Märchen, Margarete, Margerite, Maria, Maria Magdalena, Marterlin, Martin (Karte), Martin von Bracara, Masken, Maß; Matronen, Maulwurf, Mauritius, Maus; Mecklenburgische Trachten, Meer, Mehl, Meisterwurz, Melusine, Merseburger Zaubersprüche, Michael, Milchstraße, Minnegraben, Minnetrinken, Minzen, Mistel, Mittagsgeister, Mittelhochdeutsch, Möbel, Modellierbogen, Mond, Monotheismus, Montag, Mord, Mühle,

Mumie, Mummel, Münchhausen, Mundart, Mundartdichtung, Mundartwörterbücher und -Sammelstellen, Musterbücher, Mutter, Mutterrecht, Mutterhorn, Muttertag, Mystik, Mythus.

Der jetzt wieder im Montafon lebende ehemalige Dozent für Volkskunde an der Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin (1931—1945) ordnet die volkskundliche Fülle alphabetisch zwischen „A und O“, von „Aachener Straße siehe Milchstraße“ und „Aal“ bis zu „Zwillingskrüge (Essensträge)“, „Zwingspruch (Höllenzwang)“ und „Zwölften“, ein. Immer wieder spannt er den Leser in die Polarität von Großstadt und uraltem Mythos ein und läßt, an Hand erlebter Beispiele und selbstgesammelter Belege aus seiner Arbeitsheimat Berlin und seiner Geburtsheimat Montafon, die Fragestellung und Vielfalt volkskundlicher Erscheinungen gegenwärtig werden.

Die beigegebenen Karten

Material zum Hausbau (Europa), Stichwort Bauernhaus

Dorfformen (Deutschland)

Drache (Deutschland)

Erntefest, Atlas der Deutschen Volkskunde (Deutschland)

Birthstag — Namenstag (Deutschland)

Abschiedsgruß (Deutschland)

Jahresfeuer (Deutschland)

Wer bringt die kleinen Kinder? (Deutschland)

Fangspiele der Kinder (Deutschland)

Namen des Kirchweihfestes, Atlas der Deutschen Volkskunde (Deutschland)

Lautverschiebung (Deutschland)

Verkleidete Gestalten der Martinszeit (Deutschland)

Bezeichnung des Gabenbringers (Deutschland), Stichwort Nikolaus

Wer bringt die Ostereier? (Deutschland)

Reiterspiele (Deutschland)

Deutsche Spielkarten (Deutschland)

Wortgeographie (Deutschland)

Zwölftnächte (Deutschland)

geben ebenso wie der Beitrag über „Atlanten“ einen Überblick über die Wichtigkeit und den Umfang der kartographischen Forschungsarbeit der deutschen Volkskunde. Angesichts der vergriffenen Publikation der ersten 120 Karten des Atlas der Deutschen Volkskunde verdient dieses in das Wörterbuch hineingearbeitete Kapitel besondere Erwähnung.

Die dem Völkerkundler geläufigen Erscheinungen des „Tabu“ oder des „Orenda“, die in Ägypten und der Antike als Fetisch bekannte „Mandragora“ (im dt. MA besaß Kaiser Rudolph II. solche), oder die „Kabbala“ werden dem Völkerkundler als für seine historischen Forschungen wichtiges Rüstzeug erklärt. Andrereits werden in einzelnen Beiträgen immer wieder die Wanderwege volkstümlicher Erscheinungen vor Augen geführt. Ob uns nun Beitl daran erinnert, daß die Pfingstrose aus Ostasien in die deutschen Bauerngärten eingedrungen ist oder die Tulpe, erstmalig 1559 (1556) in Europa, Kennzeichen der nordamerikanischen Siedler deutscher Herkunft wurde, oder daran, daß die Fadenspiele der Eskimos als „Abnehmen“ bei unseren Schulmädchen beliebt sind, die „Caffeemantia“ von Deutschen nach Pennsylvanien mitgenommen wurde, das „Einhorn“ nach Falke vom ostasiatischen Fabelwesen Khi-Lin hergeleitet und im „Physiologus“ unter den Tieren und Monstren verzeichnet ist, oder an die europäische Ausbreitung des „Lottos“ oder diejenige der „Taterköpfe“ und „Zigeuner“.

Erstaunt mögen Völker- wie Völkerkundler zur Kenntnis nehmen, daß Goethe eine Definition von „Talisman“ und Amulett in Versen gegeben hat. Einblick in die Psychologie des Volkes vermitteln Beiträge wie „Hineinsehen“, „Geheimbünde, Geheimsprache“, „Hinterer“ oder „Feige“. Philologischen Gesichtspunkten in der Volkskunde wird ebenso Rechnung getragen (Volkskunde, Volkslied, Volksglaube von Herder, Volkstum von Jahn als Begriff eingeführt) wie der volkskundlichen Systematik. Sie kommt in den ausführlichen Beiträgen „Volkskunde“, „Volksglaube“, „Volkskunst“, „Volkslied“, „Volksmedizin“, „Volksmusik“, „Volksnahrung“, „Volksschauspiel“, „Volksspiel“, „Volkssprache“, „Volkstanz“, „Volkfest“, „Volksbuch“ und nicht zuletzt im Artikel „Volksbrauch“ zu Worte. Die Abhandlungen zu „Märchen“, „Sage“, „Symbol“, „Attribut“ und „Ornament“ sowie „Handwerk“ gehen, nicht nur der Literaturnachweise wegen, Volks- und Völkerkundler in gleicher Weise an.

Die räumliche und zeitliche Begrenzung volkskundlicher Sachgüter wie religiöser Vorstellungen wird uns bewußt, wenn wir lesen, daß die „Sichel“ (S. 696) auf die indo-

germanische Ackerbaukultur (ältester Fund in Jütland) beschränkt ist oder daß die „Kruzifixus-Darstellung“ (S. 452 unter dem Stichwort „Kümmernis“) erst nach dem 12. und 13. Jahrhundert an Stelle der früher allgemeinen Darstellung ‚Christus als königlicher Triumphator‘ = „Salvatordarstellung“ üblich wurde.

Möge nach dem Gesagten dieses Wörterbuch der deutschen Volkskunde möglichst Vielen Wegweiser durch die systematische wie die abgelegene Spezialforschung der Volkskunde im weitesten Sinne werden! Mögen die Benutzer über so kleine Formfehler wie etwa den fehlenden „Sonnabend“ oder „Sonntag“ unter den sonst vorhandenen Stichworten der Wochentage oder ein vermißtes Stichwort wie Kartenlegen oder Laboranten hinwegsehen! Möge ihnen vielmehr der umfassende Blick des Herausgebers zu eigen werden, welcher die Weitsicht des Alpenländers mit der Toleranz und Kritik des Großstädters zu vereinen weiß!

Barbara Pischel.

NB.: Die durch „—“ oder Kursivbuchstaben gekennzeichneten Wörter beziehen sich auf im Wörterbuch aufgeführte Stichwörter.

Percheron, Maurice: *Dieux et démons, lamas et sorciers de Mongolie*. Vorwort von Paul Claudel. Editions Denoël, Paris 1953. 267 Seiten, 16 ganzseitige Fotos. Broschiert ffrs. 690,—.

Percheron, Maurice: *Le Bouddha et le bouddhisme*. Editions du Seuil, Paris 1956. (»Maîtres spirituels« 6.) 192 Seiten, 81 Fotos, eine Karte. Kartoniert ffrs. 350,—.

Viele Völker Asiens hat der Arzt und Schriftsteller Percheron auf jahrelangen Reisen besucht und studiert, keines aber ist ihm so ans Herz gewachsen wie die Mongolen. Zu ihnen allein hat er drei Expeditionen unternommen und dabei vor allem versucht, in das Wesen des tantrischen Buddhismus, in Europa gemeinhin Lamaismus genannt, einzudringen.

Er beginnt mit weitausholenden Kapiteln über die Entwicklung des ursprünglichen, reinen Buddhismus zum Mahayana und aus diesem, nach Übernahme vieler Vorstellungen aus dem uralten Dämonenglauben des Bön Pö, in steter Linie weiter zu einer Form, der shivaitischer Shaktismus Pate gestanden hat. Dann wird das ungeheure Pantheon an Buddhas und Bodhisattvas, Göttern und Dämonen, wenigstens in seinen wichtigsten Gestalten und Symbolen, erläutert, die Hölle in all ihren grausigen Aspekten geschildert und der Werdegang eines Novizen vom Augenblick seines Eintritts in ein Kloster über den Rang eines Trampa bis zum Lama verfolgt. Das Leben der Lamas im Kloster und als Einsiedler, ihre Initiationen und Divinationen, die Arbeitsweise ihrer Künstler und die Bedeutung der Kunstwerke, schwarze Magie und Exorzismus, Sterberiten und schamanistische Praktiken: eine Überfülle an Tatsachen und Erlebnissen seltsam erregender Art breitet sich vor dem Leser aus. Und schließlich die Feste vielfältiger Art, diese tollen, kaum je abreißenden Feste, mit dem tollsten Höhepunkt des Tanzes eines toten Lamas, ja, eines wahrhaft gestorbenen, dem ein Tänzer Lebensodem einhaucht, und der sich erhebt und mit ihm tanzt, frei tanzt, ohne anzufassen . . .

Die Beschreibung all dieser, für unsere Begriffe oft absurden und unglaublich würdigen, wie einer überhitzen Phantasie entsprungenen Dinge genügt jedoch Percheron nicht. Mit großen Kenntnissen ausgerüstet, geht er ihnen auf den Grund, mit viel Hinneigung fühlt er sich ein. Aber schlußendlich „drängen sich doch hundert Fragen auf“, vor allem, welche Stellung der Buddholamaismus im Bilde asiatischer Zivilisation einnimmt und ob er uns westlichen Menschen etwas zu sagen hat. Hatte der Verfasser schon vorher von „asiatischer Anarchie“ (S. 202) und von Asien als dem „Land des Ungeahnten, Unerwarteten“ (S. 223) gesprochen, so muß er nun, trotz aller großen Sympathie, zu einer negativen Antwort kommen, ähnlich wie schon Paul Claudel im Vorwort aus seiner katholischen Sicht eine Absage erteilt hatte.

Aus der Menge des Gedruckten aller Sprachen, das zum 2500. Jayanti des Buddhismus herausgekommen ist, mag das zweitgenannte Werk der Aufmerksamkeit derjenigen empfohlen sein, die sich über diese Weltreligion kurz, doch grundlegend unterrichten wollen.

Percheron legt die Vorbedingungen der Lehre des Erleuchteten dar, die sich aus indischer Wesensart und religiöser Vorstellung (Atman — Brahman — Karman) ergeben, und er erzählt das legendäre Leben des Prinzen Siddharta Gautama aus dem

Hause der Shakya, der die Bodhi erlangte. Dann geht er mit vollkommener Sachkenntnis und philosophischer Durchdringung der immer weiter sich verzweigenden, sich immer wieder erneuernden Entwicklung der Lehre nach.

Um sie zu verstehen, muß man sich mit den Grundbegriffen der buddhistischen Doktrin, ihren Lebensregeln, der Lehre vom Leiden und seiner Überwindung und dem Eingehen ins Nirwana vertraut machen, das auf mancherlei Weise gedeutet wird. Während die „Alte Schule der Weisheit“ noch dem nahestand, was der Buddha selbst gepredigt hatte, nahmen später die beiden großen Richtungen des Hinayana und des Mahayana, begünstigt durch die verschiedene Mentalität der Menschen im Süden und Norden Indiens, eine immer mehr voneinander abweichende Entwicklung. Das Hinayana blieb im wesentlichen einfach und auch unserem Denken verständlich, aus dem Mahayana aber gingen, mit seiner Überpflanzung auf fremde Völker Inner- und Ostasiens, immer neue Sekten hervor. Sie bildeten die ursprünglichen Leitgedanken um und vermengten sie mit den Inhalten älterer Religionen. Dieser Synkretismus, in Tibet mit dem Bön-Glauben, in China mit dem Taoismus, bei den Mongolen mit Dämonologie und Schamanismus, ist markant herausgestellt. Als paradoxes Extrem ergab sich in Japan die Umdeutung der Lehre der Gewaltlosigkeit in den Ehrenkodex der Krieger (Bushido). Manche der Neuformulierungen entziehen sich jedem verstandesmäßigen Erfassen und sind allein der Intuition zugänglich (S. 116, 154). Der Eindruck bleibt durchaus, daß sich bei den unentwegten geistigen Bemühungen mitunter Resultate ergaben, die äußerst künstlich und konstruiert anmuten.

Seine Versenkung in buddhistische Kosmologie führt den Denker Percheron schließlich zum Vergleich mit der Atomwissenschaft, denn „die letzten Grenzen einer Wissenschaft, die mit menschlich meßbaren Maßstäben gemessen wird, kommen in eigenartiger Weise dem Buddhismus nahe“ (S. 168).

Ein Kapitel über buddhistische Kunst, mit für das Verständnis der Ikonographie wichtigen Hinweisen (Asanas, Mudras usw.), beschließt das anregende Werk. Beigeben sind eine Geschichtstabelle mit Angabe synchroner Ereignisse der europäischen Geschichte, ein nützliches Glossar und eine kurze Bibliographie.

E. H. Kauffmann.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 1955/56. 32. Jahrgang. Bern 1956.
82 S., 4 Taf.-Abb., 16 Abb. und Skizzen.

Der neueste Band des von Otto Schlaginhaufen betreuten Bulletins enthält neben anthropologischen Abhandlungen (u. a. Otto Schlaginhaufen: Beiträge zur Kenntnis des Nasenskeletts der Melanesier und W. Huesch: Zur Frage des sero-anthropologischen Verwandtschaftsverhältnisses bei Populationen) eine religionsgeschichtlich wie völkerkundlich gleich bedeutsame Untersuchung des japanischen Ethnologen Kiichi Numazawa: „Die Regenzeremonie im Chiryū-Shinto-Heiligtum“. Der Tempel, dessen Ruhm auf den von seinen Priestern verteilten Nattern-Amulettten und den traditionellen Regenzeremonien beruht, soll der Überlieferung nach auf die ersten zwei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückgehen. Ursprünglich an einem kleinen See, dem Teich der Handwaschung, gelegen, wurde er nach mehreren Bränden im 16. Jahrhundert an der heutigen Stelle neu errichtet. Es spricht vieles dafür, daß der Teich ursprünglich als die Wohnstätte einer Drachengottheit angesehen wurde, deren Verehrung nun in dem Kult der Gottheiten des Heiligtums weiterlebt.

In der Regenzeremonie, die sich besonderen Ansehens erfreut, scheinen Elemente der Hochreligion mit einem volkstümlichen Nachahmungszauber verbunden zu sein: Bei Dürre versammelten sich die Bauern von nah und fern, um mit den Priestern zu beten und den Gottheiten am Ufer des Teiches ungekochten Reis, Salz und Reiswein als Opfer darzubringen. „Wenn es Mitternacht wird, holt der Hauptpriester eine Froschimitation aus dem heiligen Schrein und besprengt sie mit dem Wasser des Teiches... Nach alten Volksüberlieferungen wird zum Wassersprengen ein grünes Bambusgras gebraucht. Man benetzt das Gras im Teich und spritzt Wassertropfen über die Froschfigur.“ Die ganze Zeremonie muß in größter Heimlichkeit vollzogen werden, „wenn jemand wagt... zuzuschauen, hat sie keine Wirkung“.

Dieser Zauber, der an ganz ähnliche Bräuche in Indien und an das „Regenmädchen“ bzw. die „Regenpuppe“ mediterraner Länder erinnert, war bis zur Meijireform

außerordentlich populär. Erst die Erschließung der Ebene durch eine großzügige Kanalisation machte dem alten Brauch ein Ende. „Die Zeremonie der Wasserbesprengung der Froschimitation wurde bald ganz... weggelassen und nur noch der erste Teil weiter... ausgeführt. Aber auch dieser Teil wurde in den letzten zehn Jahren kaum mehr gehalten.“

An Hand reichen Vergleichsmaterials kommt der Verfasser zu dem Schluß, daß das Besprengen der Froschfigur mit Wasser, eines vom Volk geübten Nachahmungszaubers, erst später in die Regenzeremonie des Chiryū-Heiligtums einbezogen wurde. Obwohl sein ursprünglich magischer Charakter nie ganz verlorengegangen ist, erhielt er damit eine gewisse religiöse Weihe, die allerdings nicht stark genug war, um seine Verdrängung nach der Meijireform zu verhindern. „Wenn sie darum von der ganzen Regenzeremonie jetzt weggelassen wird, so bedeutet das, daß die Regenzeremonie wieder auf die ursprüngliche Form reduziert worden ist.“

Unter den bemerkenswerten Parallelen zu dem Brauchtum des Mittelmeergebietes seien auch die aus dem 18. Jahrhundert überlieferten Regenbitten erwähnt, die in etwa an die Regenliedchen in Südosteuropa und dem Kaukasus, in Nordafrika und dem Vorderen Orient erinnern: „Drachengott, gib uns Regen! Acht Drachengötter, gebt uns einen starken Regen!“

Georg Eckert.

Sell, H. J.: Der Schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens.
s'Gravenhage, 1955. 337 S.

Der Verfasser hat sich die Untersuchung der Ursache, der Art und der Folgen eines ungewöhnlichen, d. h. unerwarteten Todesfalles zum Ziel gesetzt. Im Verlaufe der Arbeit wird einmal der Versuch gemacht, die Bedeutung der Todesart für die Fortexistenz des Verstorbenen im Andenken der Lebenden herauszustellen. Darüber hinaus aber versucht der Verfasser, dem Problem selbst recht nahe zu rücken, indem er herauszufinden versucht, was denn eigentlich diesen Toten für die Gemeinschaft der Überlebenden so gefährlich macht.

Gewisse Mängel haben sich aus der Unzulänglichkeit des Quellenmaterials ergeben. Die oftmals verallgemeinernden Nachrichten der Gewährsmänner haben die Untersuchung gewiß sehr erschwert.

Das Thema erscheint, am Inhalt der Arbeit gemessen, als sehr weit gefaßt. Wenn der Verfasser schon in der Einleitung zu erkennen gibt, daß er die Bewohner Javas bewußt weggelassen hat, so ergibt sich daraus, daß damit schon fast zwei Drittel aller indonesischen Völkerschaften unberücksichtigt blieben. Dabei handelt es sich ja bei den Völkern Javas durchaus nicht um eine kulturgechichtlich einheitliche Menschengruppe. So fallen innerhalb der „Völker Indonesiens“ die Javanen, Sundanesen, Badui und Tenggeresen, zusammen mehr als 52 Millionen Menschen, aus.

In der Darstellung des Materials trägt dann einer der größten Abschnitte die Überschrift „Sumatra“, obwohl darin fast ausschließlich die Karo- und Toba-Batak behandelt werden. Die übrigen Nachrichten über Sumatra sind nicht nur äußerst fragmentarisch, sondern sie gehen teilweise auch auf recht fragwürdige Quellen zurück, wie beispielsweise Hagen für die Kubu zitiert wird.

Auch sind die hochkulturellen Einflüsse, die vielfach in dem behandelten Material zutage treten, nicht erkannt worden. So handelt es sich bei den Kubu beispielsweise bei der Prüfung der Toten auf der Brücke, die über einen Kessel kochenden Wassers hinüberführt, eindeutig um die Brücke „es Siret“ des islamitischen Korans. Diese Vorstellung dürfte erst in neuerer Zeit durch die Kubu von den Ostküsten-Malaien Sumatras übernommen worden sein. Für eine Untersuchung über die autochthonen Kulturen Indonesiens ist diese Feststellung deshalb ohne Bedeutung. Bei Arbeiten dieser Art müßte grundsätzlich das durch ältere hinduistische oder durch neuere islamische Vorstellungen beeinflußte Denken stärker abgesondert werden. Jene mehrfache Überlagerung der arteigenen Geisteskultur der indonesischen Hackbauvölker mittlerer Kulturschicht macht eine Untersuchung dieser Art besonders schwierig, aber auch sehr interessant.

Leider wird auch durch die Übernahme antiquierter Schreibweise von Völkernamen (z. B. „Toradscha“ an Stelle von Toradja) ein Verstoß gegen die fundamentalen Lautgesetze der malaiischen Sprache mit in die Arbeit übernommen.

Der Wert dieser Arbeit liegt in dem durchaus gelungenen Bestreben, das größtenteils aus der nicht fachlichen Literatur stammende Nachrichtenmaterial unter völkerkundlich-wissenschaftlichen Gesichtspunkten zu ordnen und dadurch zu gewissen, über den Rahmen einzelner Völker hinaus gültigen Erfahrungen zu gelangen.

Friedrich W. Funke

Schmitz, Carl A.: *Balam. Der Tanz- und Kultplatz in Melanesien als Versammlungsort und mimischer Schauplatz. Die Schaubühne, Quellen und Forschungen zur Theatergeschichte.* Herausgegeben von Carl Niessen in Verbindung mit Artur Kutscher. Band 46. Verlag Lechte, Emsdetten (Westf.), 1955. VII, 184 Seiten, Abbildungen, Karte.

Bei vielen Betrachtungen über Mythos, Kult und Tanz der Naturvölker bleibt der Tanz- und Festplatz, auf dem die Riten zelebriert werden und die Mythen kultische Gestaltung erfahren, gänzlich unbeachtet. So wird man von vornherein das Anliegen des Verfassers, in Neuland einzudringen, begrüßen und auch seiner Auffassung und Abgrenzung des Themas als eines der vielseitigen Grenzprobleme zwischen Völkerkunde und Theaterwissenschaft zustimmen dürfen (Vorwort, Einleitung).

Als Untersuchungsgebiet bot sich Melanesien mit seinem stark ausgeprägten Zeremonialleben und der Vielzahl seiner Festplatzanlagen geradezu an. Und doch war auch bei der Wahl Melanesiens — worüber Schmitz nicht genügend nachgedacht hat — eine große Schwierigkeit zu überwinden. So reich das Quellenmaterial über die melanesischen Geheimkulte ist, so wenig ist es geordnet; d. h. Verfasser setzt sich zum Ziel, den Hintergrund einer bislang*) ethnologisch - historisch kaum durchleuchteten Institution, nämlich der äußerst komplexen Geheimkult-Rituale, zu zeichnen. Zunächst macht sich jedoch dieses negative Moment, das notgedrungen in Kauf zu nehmen war, nicht sonderlich bemerkbar; denn Schmitz nähert sich dem Material unter funktionalem Aspekt. Bereits derart gegliedert, werden die ethnographischen Daten vorgeführt. Das II. Kapitel behandelt die verschiedenen Arten der Platzabsteklung. Danach sind vier „Grundformen“ zu unterscheiden: 1. Benutzung des menschlichen Körpers (mit Hilfe einer Reihe von Tänzern wird der Kultplatz vollkommen oder nach einer Seite abgegrenzt); 2. Benutzung von Naturgegebenheiten (z. B. von numinosen Orten in der Landschaft, Höhlen, Felsen); 3. Benutzung künstlicher Formen, „die nicht ausdrücklich für den Zweck einer Festplatzanlage errichtet worden sind“ (z. B. Dorfplatz, Zeremonialplattformen, Geisterstühle, Steintische, Wurzelstocktisch, Tanzbalken); 4. Echte künstliche Formen (geländer- und wandartige oder steinerne Abgrenzungen, parkartige Anlagen). Im III. Kapitel werden (unter Benutzung der neuen Terminologie von Hogbin und Wedgwood) soziologische Fragen, wie die Grundlage der akkumulativen Vervielfältigung der Festplatzanlagen in der Einzelsiedlung, angeschnitten. Im folgenden Kapitel (IV. Das Religiöse Problem. Gut und Böse) wird vor allem über die Auswirkungen des Gegensatzes von Ahnenliebe und Totenfurcht (die „eigenen“ Toten — die „fremden“ Toten) auf Verhalten und Stellung der Siedlungsgenossen zum kultischen Ort gesprochen. „Ein und dieselbe Örtlichkeit hat also zwei entgegengesetzte Wirkungen und bedingt zwei entgegengesetzte Verhaltensweisen, je nachdem, in welcher soziologischen Beziehung das Individuum zu diesem Platz steht“ (S. 116). Ein letztes Kapitel (V. Das Theatralische Problem) beantwortet z. B. die Frage nach Art und Weise der Darstellung von Geistern und Mythen (mimische Aktionen der Tänzer, Tanz-Paraphernalien).

Diese funktionale Schau beruht auf sauberer Auswertung und Deutung der Quellen und ist sicher geglückt. Die Ergebnisse werden Zustimmung finden. Darüber hinaus bemüht sich jedoch Schmitz in den verschiedenen Abschnitten auch um historische Einsichten. Daß er ihnen gleichfalls große Bedeutung beimißt, zeigt die Schlußbetrachtung, die wesentlich eine Zusammenfassung der erzielten historischen Ergebnisse seiner Untersuchung ist. Hiergegen erheben wir Bedenken, im einzelnen wie prinzipiell. Es heißt bei Schmitz: „Dies alles aber darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß dem ‚Tanz- und Kultplatz‘ ein wesentliches Charakteristikum fehlt, welches ihn erst zur vollgültigen Institution stempeln würde. Er greift seinerseits nicht aktiv in das instrumentale Zusammenwirken aller Institutionen im Leben des Kulturganzen ein. Er ist immer

*) Eine solche Arbeit hat Rezensent jetzt abgeschlossen. E. Schlesier, *Die melanesischen Geheimkulte. Untersuchung über ein Grenzgebiet der ethnologischen Religions- und Gesellschaftsforschung und zur Siedlungsgeschichte Melanesiens.* Manuskrift, 500 Seiten, Erscheinungsjahr voraussichtlich 1957.

nur abhängig. Veränderungen am ‚Tanz- und Kultplatz‘ sind immer nur die Folge von Veränderungen in anderen Institutionen; niemals geben sie ihrerseits Anlaß zu Veränderungen außerhalb des ‚Tanz- und Kultplatzes‘. Man könnte von einer passiven Institution sprechen, ... Ein Kulturelement, das in so hohem Grade von anderen Institutionen abhängig ist, daß ihm fast die Eigenständigkeit abgesprochen werden muß, erlaubt keinesfalls die Herausarbeitung von Kategorien, die ihrerseits eine faßbare historische Gliederung ermöglichen. ... So habe ich ... zunächst den Akzent auf die Herausarbeitung der funktionellen Mechanismen verlegt. ... Sicherlich ergibt die monographische Behandlung eines solchen Kulturelements nur wenig Einblick in die historische Abfolge, weil weitgehend von einer echten, eigenen historischen Entwicklung überhaupt nicht gesprochen werden kann“ (S. 160 f.). Die Schlüsse historischer Art, die Verfasser trotzdem zu ziehen geneigt ist, gehen zweifelsohne zu weit, selbst wenn man seinen Worten Berechtigung zuerkennen muß, daß sich nämlich „die Ethnologie ... den gedankenlosen Hochmut nicht leisten [kann], ein Kulturelement nur deshalb zu übersehen, weil es sich für die historische Forschung spröder erweist als andere Elemente“. Tatsächlich sind ja die historischen Wandlungen des Tanz- und Festplatzes erst das Ergebnis von Veränderungen vor allem im religiösen (geheimkultischen) Leben und in der sozialen Organisation. Weder das eine noch das andere wird vom Verfasser in stärkerem Maße berücksichtigt oder kann von ihm in seiner historischen Entwicklung als geklärt angesehen werden. Daraus resultieren mehrere Fehlurteile des Verfassers. So sind die Kulthügel bspw. am Mt. Hagen und am mittleren Sepik zwar „als etwas wirklich Un-Melanesisches anzusprechen“ (S. 73, 165), sie gehören aber keinesfalls in die übrigens noch völlig hypothetische protopolynesische Schicht Speisers, sondern stehen mit den *demamirav*, den Verwandlungs- und Wohnplätzen der mythischen Urzeit-Heroen der Marind, und mit den Totenzentren in genetischem Zusammenhang, sind also voraustronesisch (austronesische Zutat: Croton auf Kulthügel). Auch die kulturgeschichtliche Stellung der *marsalai*-Wesen wurde nicht erkannt (S. 25). Über den Tanz- und Kultplatz der Voraustronesier kann Verfasser kaum etwas mitteilen (S. 168), während nach den Ergebnissen des Rezessenten ein umfassender Komplex, der im eigentlichen Sinne das darstellt, was man gemeinhin mit dem Wort „Melanesische Geheimküste“ meint, gerade in einer voraustronesischen Kulturschicht wurzelt. Eine kulturgeschichtliche Einordnung der Festplatzanlagen ohne genauere Berücksichtigung der Kulthandlungen selbst ist eben nicht möglich. Zudem hat Verfasser eine Anzahl Arbeiten nicht herangezogen, die als vorbereitende Untersuchungen zu einer historischen Betrachtung der in Frage stehenden Phänomene gelten können (z. B. F. Speiser, Über Initiationen in Australien und Neuguinea, 1929; H. Reschke, Linguistische Untersuchung der Mythologie und Initiation in Neuguinea, 1935; B. Deacon, The Kakihana Society of Ceram and New Guinea Initiation Cults, 1925). Die Zeremonialplattformen sind austromelanesischer Herkunft. Die parkartigen Anlagen haben nichts mit der Megalithkultur zu tun und werden innerhalb der austromelanesischen Schicht als eine jüngere (indonesische) Erscheinung angesehen. Gegen diese beiden Deutungen ist nichts einzuwenden.

Zu dem Exkurs über das „Männerhaus“ (Kapitel III) sei hier nur gesagt, daß das östliche Zentralgebiet Neuguineas keinesfalls geeignet ist, ursprüngliche Verhältnisse und die Grundform des Männerhauses in Neuguinea oder gar in Melanesien, die Verfasser im Männerhaus der Familie im Rahmen der Einzelgehöft-Siedlungsweise (*hamlet-pattern*) sieht, erkennen zu lassen. Vielmehr deuten sowohl diese Siedlungsweise als auch die „akkumulative Vervielfältigung“ der Festplatzanlagen, wie Schmitz richtig bemerkte und wie auch aus vielen anderen Tatsachen (z. B. *moka*-Institution) hervorgeht, auf kulturgeschichtliche Vorgänge und auf soziale Schichtung hin. Damit wird aber der Männerhaus-These der Boden entzogen. Was Neuguinea betrifft, wird man stets den Blick zunächst auf die voraustronesischen Kulturen im Süden richten müssen, und hier begegnet uns (z. B. Kiwai, Gogodara, Delta-Division) als herrschende Siedlungsform das klangebundene Gemeinschafts- oder Langhaus. Die Tendenz zur Aufgabe des Langhaus-Prinzips und zur Errichtung von Familienhütten ist dabei deutlich erkennbar, was mit dem Verfall der Klanordnung und mit der Klandislokalisierung in Zusammenhang steht. Ursprung und Entwicklung des „Männerhauses“ in Melanesien sind jedenfalls durch diese Untersuchung noch nicht geklärt.

Unbeschadet dieser Einwendungen handelt es sich um eine Untersuchung von grundsätzlicher Bedeutung, für die die Ethnologen und Theaterwissenschaftler gleichermaßen dem Verfasser Dank wissen werden.

E. Schlesier.

Müller, Werner: *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer.* (Studien zur Kulturforschung, begründet von Leo Frobenius, herausgegeben von Ad. E. Jensen, Bd. 15.) Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag. 1955. 8°, X und 128 Seiten.

Im Jahre 1886 begann Franz Boas seine bahnbrechende Forschertätigkeit an der Westküste Britisch-Kolumbiens, die in einer bis in die letzten Einzelheiten gehenden Erschließung der Völkerkunde, Soziologie, Mythologie und Sprache der südlichen Kwakiutl-Stämme im Norden Vancouvers und auf dem gegenüberliegenden Festland gipfelte. Als dann Olson, Drucker und Lopatin nach seinem Tode auch bei den bisher noch ungenügend bekannten mittleren und nördlichen Kwakiutl wichtige Erkundungen über die alte Religion eingezogen hatten, die seit dem Verbot der Riten durch die kanadische Regierung praktisch erloschen war, lag von den Kwakiutl ein Beobachtungs- und Forschungsmaterial vor, wie es bis dahin nur wenige andere indianische Völker in Nord- und Südamerika geliefert hatten. Man sollte also meinen, daß noch kaum etwas Neues über sie hätte gesagt werden können. Und doch wies unsere Kenntnis bedenkliche Lücken auf. Alle bisher erschienenen Arbeiten litten unter dem Mangel, daß keine einzige tiefere Einsichten in den geistigen Unterbau der Kwakiutl-Religion vermittelte, ja, daß man beinahe ängstlich der Beantwortung der Hauptfrage nach dem religiösen Weltbild aus dem Wege gegangen war, die erst Ordnung in die verwirrende Menge der in den Riten und Mythen auftretenden Götter bringen konnte, und sich dadurch auch den Weg zum Verständnis der Riten versperrte. Der einzige bisher unternommene Vorstoß in dieser Richtung, G. W. Lochers "The serpent in the Kwakiutl religion" (1932), war zwar sehr verdienstlich, aber unzureichend, weil der Verfasser die meisten Gestalten des Pantheons auf einen Generalnennen zu bringen versuchte. Erst der Verfasser des vorliegenden Werkes darf sich rühmen, das Problem der Kwakiutl-Religion in seiner ganzen Breite und Tiefe angepackt und einen höchst beachtlichen, wenn nicht entscheidenden Beitrag zu seiner Lösung geliefert zu haben.

Wie vielen Indianerstämmen, war auch den Kwakiutl die Erde ein Spiegelbild des Himmels. Das Festhaus, der Mittelpunkt des Winterrituals, stellte den Kosmos dar; seine vier Wände entsprachen den Weltrichtungen, sein Dach dem Himmel und ein hoher, über das geöffnete Dach hinausragender Pfahl dem Stützpfeiler, der durch alle drei Schichten der Welt (Himmel, Erde, Unterwelt) reicht und auf dessen Spitze ein mit rotem Zederbast umwundener Tannenkranz Bachbakualanuchsiwae verkörpert, die Zentralfigur des Pantheons der Kwakiutl. Er hat mit seinem Gefolge seinen Sitz im Norden der Welt, wo der als Strom gedachte Ozean mündet. Hier befinden sich auch der „Quarzberg“ und der „Federberg“, von dem die unentbehrlichen Zutaten des Geheimbundrituals stammen, und hier liegt auch der Eingang ins Totenreich; daher ist der Norden die heilige Weltrichtung, nach der sich die Tür des Festhauses öffnet. Nur zur Zeit des Winterrituals (Tsetsaeqa) weilt Bachbakualanuchsiwae in der Festhütte und tritt mit seinem Gefolge in den Maskentänzen auf, die mit der Weihe der Novizen in die Geheimbünde verknüpft waren. Win alagilis, der Kriegsgott, gehört zu ihm; denn der Krieg hängt eng mit dem Winterritual zusammen. Die übrigen Götter der Kwakiutl verteilen sich gleichmäßig auf die Ozeanseite (den Westen) und die Landseite (den Osten) der Welt. Die von den eingangs genannten nordamerikanischen Forschern vertretene Anschauung, daß man bei diesen Wesen nur von Geistern oder Dämonen sprechen könne, mag auf die Haida zutreffen, deren Sgana („Mächte“) nur selten festere Umrisse haben, nicht aber auf die Kwakiutl, bei denen das Winterritual echte, lebensvolle Götter hervorgebracht hat, deren alte Naturgrundlage noch bei den meisten deutlich durch jüngere Hüllen hindurchschimmert. Im Westenwohnt der Meeresgott Qomogwa, der Herr aller Seetiere, dessen Haus eine auf- und zuklappende Tür hat und der als Gott des Reichtums über große Mengen von Kupferplatten (die das „Geld“ der Nordweststämme bildeten) verfügt. Das glänzende Kupfer im Westen der Welt hat schon Eduard Seler in seiner 1892 erschienenen Abhandlung als Symbol der untergehenden Sonne aufgefaßt, auf die auch das Symplegadenmotiv hindeutet. Als Gott des Meeres ist Qomogwa zugleich Herr des Totenreiches, das die Kwakiutl-Sagen oft auf den Meeresgrund verlegen, und bildet daher den Gegenpol Alakila's, der als Herr des Lebens im Osten der Welt in einem schmalen Spalt haust, durch den er einem Besucher ein Kind reicht — eine deutliche Umschreibung des Geburtsaktes und zugleich des Sonnenaufgangs, denn in einer Version der nördlichen Kwakiutl tritt auch die Sonne aus diesem Spalt hervor. Zur Ozeanseite gehören außer

Qomogwa noch andere wichtige Gestalten des Pantheons, darunter Tsonoqoa, die in jüngeren Kwakiutl-Märchen zu einem weiblichen Waldgeist geworden ist, der Kinder raubt, ursprünglich aber ebenfalls eng mit Qomogwa verbunden war, und die Sisiutl, eine Schlange mit Köpfen an beiden Körperenden und in der Mitte des Leibes, deren Anblick Tod durch Starrkampf verursacht. Viele Übereinstimmungen Bachbakualanuchsiwae's sowohl mit Qomogwa wie mit Tsonoqoa beweisen, daß alle drei von Haus aus Unterweltgötter und Verkörperungen des das Leben verschlingenden und wieder von sich gebenden Dunkels waren.

Dies Verschlingungsmotiv ist sehr wesentlich für das Verständnis des Winterrituals der Kwakiutl, das der Verfasser eingehend und anschaulich beschreibt, nachdem er die Organisation der Geheimbünde erörtert hat. Sie traten während des Winters an die Stelle der Clane, nach denen sich der Stamm im Sommer gruppierte, und gliederten sich in 53 Rangstufen oder Grade, deren höchster, der Bund der Kannibalen (Hamatsa), den Clanhäuptern vorbehalten blieb, die nicht nur die angesehensten, sondern auch reichsten Stammesmitglieder waren: eine unerlässliche Bedingung, weil die Zugehörigkeit zu den Hamatsa die Pflicht zu enormen Ausgaben auferlegte. Das Ziel der Initiation eines Novizen in einen Bund war die Gewinnung des „magischen Schatzes“ (Dlogwe), d. h. der Kräfte, durch die der Novize der Wesensart des weihenden Gottes teilhaftig wurde. Viele Legenden beschreiben, wie der Novize ins Haus des Gottes eintritt, stirbt und wieder zum Leben erwacht oder wie er vom Gott verschlungen und wieder ausgespießen wird. Im realen Leben erreichte der Novize des Hamatsa-Bundes das Einswerden mit der Gottheit dadurch, daß er in den Wald ging und in der Einsamkeit mit Hilfe strengen Fastens, häufiger Bäder und Einreibungen mit Tannenzweigen in einen Trancezustand fiel, der ihm den Gott offenbarte und sich in Besessenheit und Raserei äußerte. Alle Bünde vereinten sich nun in dem Bestreben, durch Vorführen der ihnen verliehenen magischen Kräfte den Novizen aus dem Wald zurückzuholen, zu zähmen und zu heilen. Daß der Novize einen zurückkehrenden Toten darstellt, bezeugen die zu diesem Exorzismus gehörenden Symbole und Handlungen (schwarze Gesichtsbemalung, Rasseln in Form von Schädeln, Mitwirkung der Tlalenoq oder Totentänzer); daß er zugleich ein Neugeborener ist, wird dadurch angedeutet, daß sich nach einer Tötungszeremonie des Tochuit-Bundes aus dem Boden ein hohes Brettergestell (das Dentsiq) erhob, an dessen Spitze über einer Anzahl aufgesperrter Rachen eine kleine Menschenfigur als Verkörperung des „Lebenskeims“ angebracht war. Das Einswerden des neuen Hamatsa mit Bachbakualanuchsiwae endlich äußert sich in seiner Gier nach Menschenfleisch, denn sein Gott stellt, wie schon gesagt, den Verschlinger alles Lebendigen dar.

Ein anderer höchst charakteristischer Zug der Weltanschauung der Kwakiutl, auf den der Verfasser mit Recht großes Gewicht legt, ist der dualistische Gedanke. Er tritt nicht nur in dem Gegensatz zwischen den Clane, die den Sommer, und den Geheimbünden, die den Winter beherrschen, hervor und in der Feindschaft zwischen den geweihten „Robben“ (Meemqoat) und den ungeweihten „Spatzen“ (Quequetsa) während des Winterrituals, sondern zieht sich auch durch die ganze Mythologie. Den göttlichen Urwesen stehen die drei Kulturheroen gegenüber: der menschlich gedachte, am Südrande der Welt heimische Qanigilaku, der zum ursprünglichen Mythengut der Kwakiutl gehört, und der Rabe und der Nerz, die aus der Mythologie der nördlichen bzw. südlichen Küstenvölker stammen. Diese Kulturheroen sind dem Winterritual seit Urzeiten feind und stellen ihm ihr eigenes Ritual entgegen, so daß es ursprünglich zwei Gruppen von Bünden gab: die im Winter auftretenden Tsetsaeaqa (mit dem Hamatsa-Bund usw.) und die im Frühjahr auftretenden, von den Kulturheroen gestifteten Nontlem oder Tlaolacha. Dieser Gegensatz prägt sich bei den mittleren und nördlichen Kwakiutl-Stämmen, besonders bei den Bellabella, noch sehr deutlich aus, hat sich aber bei den südlichen Kwakiutl schon stark verwischt. Die beiden Gruppen unterscheiden sich in vielen Einzelheiten des Rituals, in ihren Tänzen, Gesängen und Paraphernalien, vor allem aber darin, daß die Nontlem-Bünde lichtere, wärmere Züge tragen als die Tsetsaeaqa, bei denen die Todessymbolik überwiegt. Der Novize des Nontlem-Zyklus wird nicht in den Wald entrückt, sondern steigt zum Himmel auf, um den „magischen Schatz“ zu erlangen. Daher wurden die zu diesem Zyklus gehörenden Kriegstänzer (Hawinalatl) mit Haken und Riemen an einen Balken des Tanzhauses, der die Milchstraße verkörpert, gefesselt; daher spielte die Sonnen-symbolik mit Sonnenmasken, Sonnentänzen usw. bei den Nontlem-Bünden eine große Rolle. Auch ihre Stifter, die Kulturheroen, waren ja sonnenhafte Wesen: Qanigilaku

als Sohn des Sonnenvaters Kantsoump und der Rabe, weil er die in einem Kasten eingeschlossene Sonne befreit und den Menschen bringt, eine Tat, zu deren Erinnerung die Nontlem-Tänzer Rasselein gebrauchten, die den Raben mit dem Sonnenfeuer im Schnabel darstellen. Ein weiteres Charakteristikum der Nontlem-Bünde hängt damit zusammen, daß während ihres Auftretens die Claneinteilung in Kraft blieb: daher führten sie viele Tiertänze auf, bei denen Klappmasken gebraucht wurden, die sich auf die in der Urzeit erfolgte Verwandlung der Tiere in die menschlichen Ahnherren der Clane bezogen. Auch die Narrentänzer (Nontlemaatl, Nutlmatl) waren ursprünglich einer der Nontlem-Bünde, wenn sie auch später, bei den südlichen Kwakiutl, unter die Tsetsaeqa gerieten. Die derben Scherze, die sie sich mit den Zuschauern erlaubten, gehören zu vielen Frühlingsriten innerhalb und außerhalb Nordamerikas und erinnern an unsere Fastnachtsbräuche. Nicht ganz so verständlich ist die Verknüpfung des Nontlem-Rituals mit dem Meer und den Meeressgöttern (Qomogwa, Tsunoqua u. a.); der Verfasser erklärt sie daraus, daß das Wasser im Tsetsaeqa-Ritual den Hamatsa von seiner Besessenheit heilt. „In dem Gegensatz der beiden Ritualserien (Tsetsaeqa und Nontlem) spiegelt sich die Polarität von göttlicher Besessenheit und menschlichem Übermut, Winter und Sommer, Land- und Wasserseite der Welt“ (S. 113).

Den Schluß der gedankenreichen Abhandlung bildet die kulturgeschichtliche Einordnung des Kwakiutl-Rituals in die religiösen Systeme der übrigen nordamerikanischen Indianer. Das Ritual entstand bei den Bellabella und den ihnen benachbarten Bellacoola (Bilchula), einem Salish-Stamm, dessen beide Tanzzyklen (Kusiut und Sisauk) den Tsetsaeqa und Nontlem ziemlich genau entsprachen, und pflanzte sich dann, immer stärker verkümmernnd, bis zu den Tsimshian im Norden und den Quileute im Süden der Küste fort. Es beruhte auf einer älteren religiösen Schicht, für die zwei Elemente typisch sind: der Schamanismus mit seinen Initiationsgebräuchen, „die der Berufung der Geheimbundkandidaten zum Verwechseln ähnlich seien“, und der Tod- und Auferstehungs-Ritus, und war dem Medizinhüttenritual der zentralen Algonkin-Stämme (Ojibwa und Menomini) sehr nahe, dem Kuksu-Kult der Zentralkalifornier (Pomo und Patwin) entfernter verwandt. Im Medizinhüttenritual finden wir die Geheimbünde mit ihren verschiedenen Graden, die Initiation der Novizen durch Tod und Wiederbelebung und die Kulthütte als Spiegelbild des Kosmos wieder. Auch die bedeutsame Rolle des Kulturheros ist ebenso bezeichnend für die Geheimbünde der Kwakiutl wie für die Midewiwin der Zentralalgonkin. Im schärfsten Gegensatz hierzu stehen die „Großhausfeier“ der Ostalgonkin (Lenape) und die unter dem irreführenden Namen „Sonmentanz“ bekannte „Neulebenshütte“ der Prärie-Algonkin (Cheyenne und Arapaho). Beide hatten nicht die Erneuerung des Menschen zum Ziel, sondern die Neuschaffung und Sicherung der ganzen Welt; daher machten sie nicht einzelne Geheimbünde, sondern den ganzen Stamm zum Träger der Riten und stellten nicht den Kulturheros in den Mittelpunkt des Rituals, sondern den Hochgott, der bei den Kwakiutl und Zentralalgonkin völlig in den Hintergrund trat.

W. Krickeberg.

O'Bryan, Aileen: The Dine: Origin Myths of the Navaho Indians. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 163. U. S. Government Printing Office. Washington 1956. VII und 187 Seiten, 1 Tafel, 23 Textfiguren. 1,75 US-Dollar.

Der Mythenreichtum der Navaho und die relativ leichte Zugänglichkeit ihrer Rituale haben so viele Berufs- und Gelegenheitsethnologen anzuziehen vermocht, daß besonders das Kultleben dieser Indianer mit zum bestbekannten nordamerikanischer Stämme zu rechnen sein dürfte. Der klassische Interpret vor allem ihrer Zeremonien und Gesänge ist Washington Matthews gewesen. Von ihm führt eine lange Reihe von Publikationen von den Franziskanerpères über Tozzer, Reichard, Haile, Hill und andere bis zur letzten Neuerscheinung, in der Aileen O'Bryan die hauptsächlichsten Ursprungsmythen zusammengestellt hat.

Die Verfasserin hat sich dabei nur eines Gewährsmannes bedient. Siebzehn Tage lang kam Sandoval, „der erste der vier Häuptlinge der Navaho“, im November 1928 (zwei Monate vor seinem Tode) zu Mrs. O'Bryan, die damals im Nationalpark von Mesa Verde wohnte. Er wünschte, daß sie „alles, was er über sein Volk wußte, aufschriebe“, da die Zeit nahe sei, wo die Navaho ihre eigene Geschichte nur noch aus

den Büchern der Weißen erfahren könnten. Da er nur Athapaskisch sprach, wurde sein Neffe Sam Ahkeah als Dolmetscher benötigt. Immerhin mag es in diesem Zusammenhange interessieren, daß Gladys A. Reichard in ihrer (1928 erschienenen) Arbeit: "Social Life of the Navajo Indians" Albert Sandoval (der wohl identisch mit dem vornamenslosen Sandoval von O'Bryan sein dürfte) wegen seines „excellent training as interpreter for ethnologists and geologists“ rühmt.

Die Arbeit gibt in englischer Sprache die Erzählungen Sandovals wieder. Interpretation und Bezugnahme auf andere Quellen geschieht in kurzen Fußnoten, die ein gründliches Studium vor allem der „Navaho legends“ von Matthews zeigen. In sehr fruchtbarer Weise werden auch die von den Franziskanern festgelegten Wortbedeutungen dem Werke nutzbar gemacht und dienen damit unter anderem der Aufklärung botanischer Begriffe, die Rückschlüsse auf die ältesten Nahrungsgrundlagen der Navaho und ihrer Schafe und Pferde gestatten.

Stets wiederkehrend auch in den Ursprungsmythen sind die bekannten Navaho-requisiten: Mais, Blütenstaub, Türkis, Muschelstaub, dazu Regenzauber, heilige Berge und ein feinnuancierter Farbensymbolismus. Alles dies war schon anderen Wesen eigen, die vor den Diné da waren. Die Geschichte ihres eigenen Kommens beginnt erst zwanzig Seiten vor dem Schluß des Buches (S. 166).

Die Welt, in der die Navaho heute leben, ist die fünfte, der die vier sonnenlosen Welten vorausgingen. Den „Nebelleuten“ des Anfangs gesellen sich Tierwesen, Muschelwesen, Türkiswesen, Pflanzenwesen zu. Man steigt aufwärts in die zweite, die dritte Welt (in der selbst die Berge und Flüsse noch „Rohstoffe zu Bergen und Flüssen“ sind). Erst in der fünften Welt gewinnen die Dinge ihre endgültige Form und Funktion: Sonne, Mond und Monate (deren Beschreibung, S. 16—18, den Wirtschaftszyklus des gesamten Jahres widerspiegelt), Himmel, Erde und die heiligen Berge.

In der Weltentstehungsmythe tritt das erste Menschenpaar auf, ohne daß ein Schöpfer genannt würde. In gleicher Weise „kommen“ nach ihnen die beiden wichtigen Prähewölfe: in Menschengestalt, aber aus einem Ei gebrütet: „Great-Coyote-Who-Was-Formed-in-the-Water“, der Kulturheros, „der alles unter dem Wasser und im Himmel kannte“, und sein Gegenspieler: „Coyote-called-First-Angry“, auch in Menschengestalt, aber im rauhen Pelz, der Verwirrer und Unruhestifter, der die drei Wesen Erster Mann, Erste Frau, Großer Coyote aus dem Wasser mit den Worten verblüfft: „Ihr irrt Euch, wenn Ihr Euch für die Ersten haltet. Ich lebte schon, als ihr geformt wurdet.“ Man bedauert, an solchen Stellen einen Interpretationsversuch entbehren zu müssen.

Als Schöpferin der Navaho hingegen tritt eine festumrissene Gestalt auf: die White Bead Woman, einst mysteriös auf einem Berge zur Welt gekommen und vom ersten Menschenpaar als Adoptivtochter aufgezogen. An ihr werden erstmalig die Initiationsriten der Mädchen vollzogen; sie heiratet die Sonne und gebiert die segenbringenden Zwillinge. Sie faßt den Entschluß, „ihr eigenes Volk“ zu erschaffen und formt es aus dem Staub weißen Perlensteins (166). Am Großen Wasser des Pazifik lebend, erhielten die Navaho den Auftrag, geführt von den Zwölf Heiligen Wesen, landeinwärts, südwärts zu ziehen. Es gelingt ihnen nach vielen Aufenthalten und Zwischenfällen, die neue Heimat zu erreichen: mit Hilfe wasserspendender Geschenke der „Mutter“, mit Hilfe eines Bären zur Abwehr der Feinde (Rudiment aus der subarktischen Jägerzeit; am Schluß wird er zum Fetisch gegen alle Krankheiten) und mit Hilfe eines Berglöwen zum Beschaffen der Nahrung. Der bekannte Wanderweg zeichnet sich deutlich ab, Begegnungen mit anderen Stämmen werden erkennbar, vornehmlich mit den „Leuten der Steinhäuser“, den Hopi.

Die der Wandermorde folgende Ursprungsmythe des Pferdes ist eine der anmutigsten der Sammlung. Huf und Haar, Augen, Lippen und selbst das Wiehern werden mit Sternen Perlen, dem Regen, dem Blitz und geheimnisvollen Substanzen in Verbindung gebracht. Ferner zeigt sich, daß für kostbares Neugewonnenes teuer bezahlt werden muß: zahlte einst das Sterbenmüssen für den Erhalt der Sonne (S. 31), so ist der Besitz des Pferdes mit dem Verlust des Regenbogens (als Brücke über Flüsse und Felsspalten), dem Verlust der übernatürlichen Kräfte und dem Verlust des Anblicks der „Holy Beings“ (S. 181) verbunden.

Die Arbeit von Aileen O'Bryan stellt für alle Kenner der Navaho-Literatur einen weiteren wertvollen Beitrag zur Abrundung unseres Wissens über die von so weit her in den Südwesten versprengten Teile der Diné dar. Wichtiges Vergleichsmaterial findet

sich noch in einigen von der Verfasserin nicht benutzten Quellen, besonders in drei Veröffentlichungen der Yale University Publications in Anthropology, New Haven and London: Haile, Pater Berard, Origin Legend of the Navaho Enemy Way (no. 17, 1938); Morgan, William, Human-wolves among the Navaho (no. 11, 1936); Hill, W. W., The agricultural and hunting methods of the Navaho Indians (no. 18, 1938).

Eva Lips.

Ruppert, Karl; Thompson, J. Eric S., und Proskouriakoff, Tatjana: Bonampak, Chiapas, Mexico; Kopien der Wandgemälde von Antonio Tejeda F.; Identifizierung der Farbstoffe durch Rutherford J. Gettens; Carnegie Institution of Washington, Publication 602, Washington 1955.

Als Bonampak, am Mittellauf des Rio Lacaná gelegen, im Februar 1946 durch Bourne und Frey entdeckt wurde, schien es so, als hätte man nur einen weiteren der zahlreichen kleineren Tempelplätze der Maya gefunden, die den Bereich zwischen dem Río Jataé und dem Río Usumacinta anfüllten. Aber schon kurze Zeit später war der (von dem wenig später verstorbenen Morley benannte) Ort zu einer Berühmtheit nicht nur in Fachkreisen geworden. Der Grund hierfür war das Gebäude 1, dessen drei Räume mit szenischen Wandgemälden geschmückt sind, wie man sie in solcher Vollständigkeit bisher nicht gefunden hatte.

Bei der Bedeutung dieser Entdeckung war es nicht verwunderlich, daß ihr schon bald eine ganze Reihe von Veröffentlichungen gewidmet war, in deren Mittelpunkt fast immer die Wandgemälde standen, während die meisten anderen Details wenig Berücksichtigung fanden. Waren sie mehr oder weniger aus dem Impuls des Augenblickes heraus geboren worden, so stellt das vorliegende Werk die Frucht langjähriger, intensiver Arbeit dar. Es ist schon dadurch bemerkenswert, daß es die erste wirkliche Monographie über eine Ruinenstätte der Tiefland-Maya der klassischen Zeit ist, die den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügt und die alle erfaßbaren Aspekte unter Anwendung neuester Methoden und Erkenntnisse beleuchtet. Hinzu kommt, daß die drei Verfasser sich durch die Verschiedenartigkeit ihrer Spezialgebiete innerhalb der Mayistik sehr gut ergänzen und dadurch ein recht abgerundetes Bild entsteht. So behandelt Karl Ruppert Lage, Umgebung und Geschichte des Ortes und zeichnet für die architektonische Beschreibung verantwortlich. Die künstlerische Seite sowohl der Steindenkmäler als auch der Wandgemälde wird von Miss Tatjana Proskouriakoff gewürdigt, wobei sie die von ihr entwickelte Methode der Datierung auf Grund einzelner Elemente zur Anwendung bringt. Die dabei gewonnenen Daten werden durch das Glyphenmaterial der Monamente, das Eric Thompson vorlegt, weitgehend bestätigt.

Neben diesem beschreibenden Teil liegt das Hauptgewicht der Arbeit in Thompsons Erklärung der Gemälde. Wenn auch Thompson selber zu Beginn schreibt, daß es sich dabei nur um einen ersten Versuch handelt, so können doch kaum Zweifel an ihrer grundsätzlichen Richtigkeit bestehen. Sicher ist, daß die drei Räume eine fortlaufende Geschichte darstellen, deren Handlung ein großes Fest, wahrscheinlich für die neun Bolon-ti-ku, die Herren der Unterwelt, war. Auch die Reihenfolge der Räume innerhalb der Handlung (1, 2, 3) scheint richtig gelöst zu sein, wenn man auch teilweise versucht ist, Raum 2 mit dem Überfall an den Anfang zu stellen, Raum 1 folgen zu lassen und mit Raum 3, und damit mit dem Tanz, die Geschichte zu beschließen. Es ist natürlich, daß bei der Fülle des Materials, das zum Teil erstmalig für die Maya in unseren Blickwinkel tritt, eine ganze Reihe von Fragen zweifelhaft bleibt (so die der Frauen, die m. E. nicht ganz überzeugend ist) oder im Text nicht berührt wurde (so u. a. das Vorhandensein von „Trophäenköpfen“ an verschiedenen Figuren der Kampfszene). Am dunkelsten, auch nach Thompsons Ansicht, ist die Opferszene in Raum 2, bei der hinter viele Erklärungen Fragezeichen gesetzt werden mußten. Jedoch erscheint dem Rezensenten die von Thompson vorgeschlagene eines „Speer“- oder „Pfeil“-Opfers durchaus am Platze zu sein. Zur Stärkung der Argumente kann hier vielleicht angeführt werden, daß die „Zuschauer“ der Tanzszene im Raum 3, bei der auch Opfer stattfinden, alle Speere in der Hand und köcherartige Objekte auf dem Rücken tragen, während sonst Waffen bei den friedlichen Szenen nicht erscheinen. In diesem Zusammenhang sei auch noch auf den erstaunlich hohen Gehalt an „Mexicanismen“ in den Bildern hingewiesen, wie er kaum für diese Zeit erwartet werden durfte.

Im ganzen gesehen, stellt die vorliegende Veröffentlichung ein ausgezeichnetes Beispiel einer Monographie über eine Ruinenstätte der Maya dar, und es steht zu hoffen, daß durch sie weitere ähnliche Arbeiten gleicher Güte angeregt werden. Zum Schluße seien noch die hervorragenden Reproduktionen von Antonio Tejeda F. erwähnt, deren zeichnerische Details fast genau mit den schon früher veröffentlichten von Villagra Caleti übereinstimmen und sich so gegenseitig bestätigen, während die Farbgebungen abweichen. Welche von beiden Tönungen die richtigere ist, läßt sich leider durch die Unkenntnis der Originale nicht entscheiden.

Wolfgang Haberland.

Smith, T. Raymond: *The Negro Family in British Guiana*.
London, Routledge, 1956. 28/-

Die Negerfamilien in Westindien sind wenig dauerhaft, jedenfalls bleiben die Gatten viel weniger lange zusammen, als etwa solche des weißen Mittelstandes. Warum? Drei Theorien wurden bisher vorgebracht: die einfachste und politisch am meisten „ausgeschlachtete“, es handle sich halt um die Promiskuität und den Verantwortungsmangel der Neger. Andere behaupteten, diese Familienform sei eine Folge der Degradation durch die Sklaverei, noch andere suchten ihren Ursprung in afrikanischer Vielweiberei oder Matriarchie. R. Smith räumt in seiner Dissertation (an der Universität Jamaica, Prof. Meyer Fortes, bei dem sie gemacht ist, steuert ein lobendes Vorwort bei) mit solchen Theorien auf. Aber ehe wir seine eigenen Theorien bringen, wollen wir angeben, wie er zu seinem „Material“ kam. Es handelt sich um eine Feldstudie in Negerdörfern an der Küste von Britisch Guayana, in einem Dorf von 1727 Einwohnern brachte er ein Jahr zu und kürzere Zeiträume in zwei fast ebenso großen Dörfern. In dem größten Ort — er nennt ihn August Town — führte er eine vollständige Volkszählung durch mit Angabe der Zusammensetzung jeden einzelnen Haushalts, das gleiche tat er in einem der anderen Dörfer, während er sich im dritten mit Stichproben begnügte, deren Resultate jedoch den Ergebnissen in den beiden anderen absolut parallel ließen, seine Angaben sind also solide unterbaut und von ihm statistisch aufgeteilt worden. Er führt einen neuen Begriff ein „Matrifiliation“. Es handelt sich bei diesen Ehen weder um patrilineale (wobei die Beziehung des Kindes zu seinem Vater hervorgehoben wird) noch um matrilineale (wo es um die Beziehungen zum Mutterbruder geht), sondern es handelt sich hier tatsächlich nur um die Beziehung des Kindes zu seiner Mutter. Nach ihm ändert sich die Zusammensetzung eines Haushalts im Laufe der Zeit notwendigerweise, und für die Neger in Guayana geschieht dies in durchaus vorhersagbarer Weise. Eine Frau wird eine Zeit lang im Elternhause leben, bis sich ein Mann findet, der mit ihr und für sie einen Hausstand gründet. Dies mag ein Ehemann sein, oft aber nur jemand, der für den Unterhalt der Frau aufkommt (Smith nennt ihn einfach „keeper“). Solange sie kleine Kinder hat und somit unfähig ist, selbst ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, wird im Hause dauernd ein Mann sein. Später, wenn sie wieder „beweglich“ geworden ist, mag der Mann weggehen und sie als Familienoberhaupt zurücklassen. Sie wird dann die ersten Kinder ihrer Töchter wie ihre eigenen aufziehen. Alte Männer leben einsam, kaum aber jemals alte Frauen. Es gibt offizielle, in der Kirche eingeseignete Ehen, außerdem „common law marriages“, also eheähnliche anerkannte Verhältnisse, beide sind oft die Nachfolge eines vorhergehenden Konkubinats. Smith macht darauf aufmerksam, daß der Abschluß einer Ehe mit einem kinderlosen Mädchen und die Einsegnung dieser Ehe eine kostspielige Angelegenheit ist. Hier erscheinen nun wirtschaftliche Gesichtspunkte. Aber diese sind in der vielrassischen Gesellschaft Guayanas untrennbar von der Rassenzugehörigkeit. Neger stehen in der allgemeinen Achtung am tiefsten. Ein Neger der unteren Klassen gibt einer Frau keinen „sozialen Status“. Alles, was die Männer zur Ehe beitragen, sind ihre Barlöhne, die sie abliefern (es gibt keine landwirtschaftlichen Familienbetriebe); um diese Löhne zu erwerben, müssen die Männer für oft längere Zeiten zu Bergwerken oder Plantagen weggehen. So spielen die Männer in den Familien unbedeutende Rollen, sei es als Gatte oder als Vater. Und diese längere Abwesenheit der gelderwerbenden Männer erklärt wohl die eigentümliche matriatile Eheform. Smith sagt leider nichts über die Beziehungen zwischen Frauen, d. h. z. B. zwischen der Frau eines Mannes und seiner Mutter und seinen Schwestern. Trotz einiger Bedenken muß man den Fortschritt anerkennen, den unsre Kenntnis Guayanas (und Westindiens im allgemeinen) durch dies Buch erfuhr. W. Maas

Bericht über Forschungen von Dick Edgar Ibarra Grasso
 (Prof. und Direktor des Museo Arqueológico der Universidad de San Simón,
 Cochabamba, Bolivia).

Um mit der vielseitigen wissenschaftlichen Aktivität des argentinischen Amerikanisten Dick Edgar Ibarra Grasso bekannt zu machen, hat die Zeitschrift für Ethnologie — außer meiner Besprechung seiner „Escritura Indígena Andina“ (Band 81, Heft 1) — in Band 80 (Heft 2) sein „Esquema de la Arqueología Boliviana“ veröffentlicht. Dieser erste Entwurf eines vom Paläolithikum bis zur Ankunft der Spanier reichenden Geschichtsbildes von Bolivien wurde inzwischen auch in spanischer Sprache in der Zeitschrift „Khana“ (Año IV, Vol. I, Nrs. 15/6) 1956 in La Paz publiziert; es muß auch auf die ältere Schrift „La Arqueología Boliviana“ verwiesen werden, die 1952 in der Zeitschrift „Ciencia Nueva“ (Año III, Tomo I, Nr. 4) in Cochabamba erschien. Und Heft 81, 2 der ZfE brachte seine Studie über die frühesten Einwanderungen nach Amerika. Hier möchten wir über eine Reihe anderer Untersuchungen berichten, die in spanischer Sprache in Argentinien und Bolivien veröffentlicht wurden und Zeugnisse der weitgespannten und erfolgreichen Forschungen sind, die besonders der vernachlässigten Altertumskunde von Bolivien Auftrieb gegeben haben.

Auf dem 31. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in São Paulo (*Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas* São Paulo, Vol. II, São Paulo 1955, S. 561 bis 567) berichtet Ibarra Grasso mit „Hallazgo de puntas paleolíticas en Bolivia“ über die ersten Funde von Klingen des Sandia-Typs in Südamerika. In Viscachani (an der Eisenbahn von La Paz nach Oruro) entdeckte er 1930 Objekte, meist Speer- oder Lanzenspitzen, die sich in zwei Gruppen scheiden lassen: solche des argentinischen Typs Ayampitín, die einem vollendeten Solutréen entsprechen, und lorbeerblattförmige Spitzen, die gleicher Technik wie die nordamerikanischen Sandia-Klingen (also älter als Folsom) sind. Es handelt sich offenbar um die Aufdeckung zweier alter, jägerischer Bevölkerungen, die über den bolivianischen Altiplano und auch weiter nach Süden gezogen sind (vgl. hierzu auch O. Menghin in *Anthropos*, Bd. 51, Heft 3/4, S. 753).

In „Nuevos estilos en la cerámica indígena de Bolivia“ (*Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas* São Paulo, Vol. II, São Paulo 1955, S. 727—760) gibt der Verfasser zusammen mit Leonardo Branisa Rechenschaft über die Vielseitigkeit der (von ihm als Zeugen ebenso vieler Kulturen genommenen) keramischen Stile, die — neben dem bisher, wenn nicht ausschließlich, so doch vordergründig gesehenen Tiahuanaco — aus sämtlichen Departamentos des bolivianischen Hochlandes vorliegen. Unter raumbedingtem Verzicht auf die stilistischen Merkmale können wir hier von dieser Vielseitigkeit nur einen Eindruck durch Aufzählung der verschiedenen Typen und ihrer Vorkommen geben: Cultura Yampará (I, II, III und X, in den Deptos. Chuquisaca und Teilen von Potosí, Cochabamba und Santa Cruz), Estilo Presto-Puno (in einem Teilgebiet des vorgenannten Verbreitungsbereichs), Cultura Nazcoide (A und B, in den Deptos. La Paz, Cochabamba und Chuquisaca), Cultura Yurajpuncu (Dept. Chuquisaca), Cultura Escana-Recreo tricolor oder Mojocoya tricolor (Dept. Chuquisaca, auch Cochabamba), Cultura Tarija Policromo (Dept. Tarija), Cultura Tarija Inciso (Dept. Tarija), Cultura Chaquí (Dept. Potosí), Cultura Huruquilla (Deptos. Chuquisaca und Potosí), Cultura Yura (Dept. Potosí), Cultura Mollo (Dept. La Paz). Es geht schon daraus hervor, daß die Kulturgeschichte des so lange hintangestellten bolivianischen Raumes eine viel größere zeitliche und räumliche Staffelung aufweist, als je gedacht.

In Heft 9/10 der Zeitschrift „Khana“ (Vol. V, La Paz 1955) gibt Ibarra Grasso zusammen mit dem Architekten José de Mesa und Teresa Gisbert einen Rekonstruktionsversuch von Tiahuanaco, das, wie wir durch Bernabé Cobo wissen, ursprünglich den Aimara-Namen Taypicala trug. Ebenso wie der Akapana, von dem das ja auch schon die alten Quellen aussagen, wird der Pumapunku als künstlicher Pyramidenbau erkannt, indem die Verfasser die umgefallenen Blöcke dieses Komplexes als eingestürzte megalithische Mauer deuten, während die Plattform des erstgenannten ja auch noch die Fundamente eines Bauwerks trägt. Der neben dem Akapana gelegene Kalasasaya ist auch ein von Mauern eingefasster Bereich gewesen — die noch an Ort und Stelle vorhandenen Blöcke sind Reste davon; die Treppe der Ostseite führte zu einem versenkten Hof, aus dem wiederum mehrere Treppen, ähnlich wie in der Ciudadela von Teotihuacan, zu den umfassenden Terrassen hinaufstiegen; der von Posnansky im Kantataita gefundene Stein ist offenbar ein Modell davon. Auch der Puma-

punku hat einen solchen Kalasasaya an seiner Seite gehabt. Wichtig ist ferner das Vorhandensein einer Kultstraße, die zwischen dem Akapana und dem Kalasasaya ost-westlich, in Richtung auf die heutige Dorfkirche führt, und senkrecht zu ihr verläuft eine zweite Straße, die zu dem Pumapunku führt. Als weiterer Pyramidenbau ist der Huaila-Pukara genannte Hügel aufzufassen. Tiahuanaco war offenbar eine Kultstadt (wenigstens haben wir keine Spuren von einer profanen Wohnbevölkerung), die ihre Kultbauten auf Terrassen stellte, und weist große Übereinstimmung mit Teotihuacan auf, ein Vergleich, der von den Verfassern an vielen Einzelheiten durchgeführt wird. Alle Baulichkeiten gehören der „klassischen“ (lokalen) Periode an. Der scharfsinnige und in seinen Ergebnissen einleuchtende Versuch wird durch zahlreiche Zeichnungen illustriert und durch Aussagen der alten Chronisten gestützt.

Wir finden diese Ergebnisse und Gedankengänge auch in einer kleinen selbständigen Veröffentlichung „Tiahuanaco“ niedergelegt, die 1956 in Cochabamba (Editorial Atlantic, 45 S. mit zahlreichen Abbildungen und Skizzen) erschienen ist, zugleich als ein Führer für den Besuch der Ruinenstätte gedacht. Ibarra Grasso bekundet mit Recht den beklagenswerten Zustand einer fortschreitenden Zerstörung, gibt einen Abriss der Schichtenfolge und rollt die Frage des Alters von Tiahuanaco auf (bezüglich dessen man mit Spannung die ersten C-14-Daten erwartet). Die Publikation enthält sodann eine detaillierte Beschreibung in dem oben skizzierten Sinne, schließt aber auch die Ansichten des Verfassers über die Besiedlungsgeschichte Amerikas ein; und zwar nimmt Ibarra an, daß man von den ursprünglichen Einwandererwellen über die Beringstraße, die er beträchtlich höher hinauf zu datieren neigt (50 000 Jahre) und an denen Europide und Mongolide beteiligt waren, eine spätere pflanzerische Zuwanderung über den Pazifik unterscheiden muß, die etwa um 2000 v. Chr. einsetzte.

Einen anderen Bereich seiner Tätigkeit stellen die sprachlichen Untersuchungen des argentinischen Forschers dar. Um einer noch vielfach geläufigen Simplifizierung auch auf diesem Gebiet entgegenzuwirken, gibt er in „Khana“ (Año IV, Heft 7/8, La Paz 1955) eine Übersicht über die „Lenguas indigenas de Bolivia“, die über den heutigen Forschungsstand und die Klassifizierung unterrichten soll. Seine Hauptgruppierung ist die in die Sprachen der „Región Andina“ und der „Región Oriental“. Im Andenhochland muß mit einer beträchtlichen Zahl von untergegangenen Sprachen gerechnet werden, die vor der Ausbreitung des Aimara und der späteren, noch umfassenderen Ausbreitung des Ketschua gesprochen wurden. Die dialektischen Unterschiede des Ketschua sind bisher für eine sprachgeschichtliche Untersuchung ebensowenig ausgewertet worden, wie auch die genetische Beziehung des Ketschua zum Aimara noch nicht geklärt worden ist; beide Sprachen haben die Formenbildung durch Suffixe gemein. An Hand der Zahlwörter tritt der Verfasser der Identifizierung des Puquina und Uru entgegen und bestreitet auch die (ja von Rivet behauptete) sprachliche Zugehörigkeit des letzteren zum Aruak. Der Aufsatz weist einige erhaltene Spuren untergegangener Sprachen auf und deutet auf eine große Anzahl von sprachwissenschaftlichen Problemen hin, die der Bearbeitung harren. Zutreffend ist die Kritik an dem landesüblichen Sprachgebrauch, der im Gegensatz zu den europäischen „Sprachen“ die Idiome der Eingeborenen „Dialekte“ tituliert.

Vom Linguistischen her hat Ibarra Grasso den Fragenkomplex der pazifischen Einflüsse auf Amerika angefaßt. Seine Bemühungen um dieses Problem sind schon in früheren Veröffentlichungen niedergeschlagen; wir erwähnen: „Estado actual del problema de los orígenes oceánicos de parte de los aborígenes americanos“ in „Cien-
cia Nueva“ (Año II, Tomo I, Nr. 3, Tucumán 1951) und „Las relaciones lingüísticas de Asia y Oceania con América“ (ebenda, Año III, Tomo I, Nr. 4, Cochabamba 1952) (man vergleiche neuerlich auch Juan Comas: „Aportaciones del sureste de Asia y de Oceanía al poblamiento de América“, in „Yan“, Mexico 3—1954). Von neueren Veröffentlichungen Ibarra Grassos liegen uns die beiden folgenden vor.

Der Aufsatz „Grupos y cronología de las influencias surasiáticas y oceánicas en la América indígena“ (in „Acta Asiatica“, I, 2, Buenos Aires 1954) beginnt mit einer Übersicht über die bis heute entwickelten Theorien zu dem Problem der transpazifischen Beziehungen und geht im besonderen auf die bekannten Aufstellungen von Imbelloni, Heine-Geldern und Ekholm ein. Ibarra Grasso will zu diesen Fragen einen Beitrag aus dem Sprachlichen leisten, hat seine Aufmerksamkeit zunächst auf die Zahlwörter und Rechenarten zu beiden Seiten des Pazifik gelenkt und kann an Hand von 3600 Indexkarten aus diesem Stoff heraus eine Stellung nehmen, die zu auffallenden Übereinstimmungen mit Heine-Geldern gelangt. Zusammenfassend stellt der Ver-

fasser auf Grund der Rechenarten und Zahlwörter Entsprechungen fest, die Brücken zu den folgenden Gruppen der Alten Welt schlagen: Bodenbauvölkern neolithischen Typs, Völkerschaften mit megalithischen Bauten, den Kulturen des alten Ägyptens und des Mediterraneums, südchinesischen Gesittungen, wie Wuh, Yüeh, Dong-son und später den eigentlichen chinesischen, schließlich indischen Elementen, die nach Indochina und Indonesien drangen.

Der gleiche Fragenkomplex wird in einem neueren Aufsatz „El problema lingüístico en los orígenes oceánicos de parte de los indigenas americanos“ in der Zeitschrift „Khana“ (Año IV, Vol. I, Nr. 15/16, La Paz 1956) behandelt. Ausgehend von der Tatsache, daß die amerikanischen Sprachen nicht etwa eine Einheit bilden, stellt der Verfasser für einen breitangelegten alt- und neuweltlichen Sprachvergleich die Forderung auf, vorab zu klären, welche Sprachen man sinnvollerweise mit welchen vergleichen solle. Ibarra Grasso ist, wie oben bemerkt, allerdings einen anderen Weg gegangen, den des Vergleichs der Zahlwörter und der Zählweisen. Er entwickelt hier Übereinstimmungen, die einerseits zwischen präaustralasiatischen Idiomen und solchen neolithischer Pflanzervölker der Neuen Welt bestehen, andererseits zwischen austro-asiatischen und verschiedenen indianischen Sprachen (dem Maya, Chibcha, Aruak; von Wichtigkeit wäre die Kenntnis der uns nicht erhaltenen „olmekischen“ Sprache). Beachtlicherweise scheiden die austronesischen Sprachen aus — denn gerade ihre Überlagerung hat den Zusammenhang später verwischt.

Mit Recht beklagt Ibarra Grasso in einem Aufsatz „Bolivia en el programa de Historia de América“ (in „Ciencias Sociales“. Vol. VI, Nr. 32, herausgegeben von der Unión Panamericana, Washington 1955) die stiefmütterliche Behandlung, die dem Kulturboden des alten Boliviens nicht nur in dem „Programa de Historia de América“ des Instituto Panamericano de Geografía e Historia (1954), sondern auch im Handbook of South American Indians zuteil geworden ist.

Einen ganz andersartigen Stoff allgemein-ethnologischer Prägung greift Ibarra Grasso zusammen mit seinem Bruder Julio in seiner „Breve historia de la navegación primitiva“ auf (127 S. mit 53 Abb., Buenos Aires 1955), wobei es sich um die kurze Fassung des uns nicht vorliegenden Buches „Historia de la navegación primitiva“ (Buenos Aires 1949) handelt. Wissenschaftlich, aber in gemeinverständlicher Form wird eine Skizze der primitiven Schiffahrt geboten, die auf dem Boden der „kultur-historischen Schule“ steht. Die Gliederung folgt in den ersten sechs Abschnitten dem verwendeten Material. Wasserfahrzeuge aus Schilf und Rinde möchte Ibarra Grasso für paläolithischen Ursprungs halten, solche aus Leder dem Neolithikum zuordnen, Einbäume als äneolithisch, Plankenboote als sumerischen und Flöße als mittelmeerischen Ursprungs ansehen. Die Abschnitte 7 bis 11 behandeln die maritimen Verkehrsmittel einzelner Räume: die Malayo-Polynesier und die Ägypter, Mesopotamien, Indien und den Fernen Osten sowie den alten Mittelmeerraum und schließlich die Schiffahrt in den nördlichen Meeren. Zusammenfassende Abschnitte über Orientierung und Nautik bilden den Schluß. Es wird hiermit der weite Kreis geschlossen, der die vielseitigen Ansatzpunkte des aktiven und gedankenreichen südamerikanischen Forschers begreift.

Hermann Trimborn

A s m a t. Art from Southwest New Guinea. Royal Tropical Institute No. CXXI.
Department of Cultural and Physical Anthropology No. 55. Fotos:
R. L. Mellema, Text: H. C. van Renselaar. 1 Karte (1956).

Ein schmales Heft nur, im Vorwort bescheiden als Katalog einer Sonderausstellung des Tropen-Museums in Amsterdam bezeichnet und als solcher geschrieben, in Wirklichkeit aber eine der wichtigsten Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Völkerkunde Neuguineas; denn es bringt in Wort und Bild erste Nachrichten über eine neu entdeckte Kultur im ethnographisch noch weitgehend unbekannten Südwesten Neuguineas.

Die Asmat, eine Kultur- und Sprachgruppe von vielleicht 20 000 Menschen in den sumpfigen Regionen zwischen dem Groot Moeras-Fluß im Westen und dem Ewta im Osten, also mit den Mündungsgebieten von Lorentz- und Eilanden-Fluß als zentralem Siedlungsbereich, leben von Jagd, Fischfang und hauptsächlich von der Nutzung der Sagopalme. Über einen Anbau von Kulturpflanzen wird nichts berichtet. Sollte er tatsächlich fehlen, dann wären die Asmat das erste Beispiel reiner „höherer Jäger und Sammler“ in Neuguinea. Die Asmat wurden zunächst durch ihre Kopfjagdzüge ins

Mimika-Gebiet bekannt, und seit 1952 lebt P. Zegwaard (MSC) als Missionar unter ihnen. Von ihm stammen diese ersten Informationen, wie auf ihn auch wesentlich die Sammlung selbst zurückgeht. Er fand bei den Asmat eine hochstehende Holzschnitzkunst von großer Ausdrucks Kraft, deren Erzeugnisse zum Besten gehören, was Melanesien in dieser Hinsicht zu bieten hat. Speere, Schilde, Schalen, Boote, Paddeln, Trommeln usw. sind reich verziert oder mit Schnitzwerk versehen, Ahnen- und Totenfiguren bilden den Mittelpunkt der Asmat-Kunst. Auf der einen Seite: Reichhaltigkeit der Formen, dazu die Verwendung der Farben Weiß, Schwarz und Rot; auf der anderen Seite: Immer wiederkehrende Motive, nämlich die Darstellung des Menschen und von Vögeln, vor allem des Nashornvogels, einmal naturalistisch, dann wieder stilisiert. Die Stilelemente sind vielgestaltig und kaum auf einen Nenner zu bringen, eine Analyse mit dem Ziel der Einordnung der Asmat-Kunst beispielsweise in eine der Stilprovinzen Speisers wird schwierig sein. Die fotografische Wiedergabe und besonders die Detailaufnahmen sind — bei dem Stand der Technik nicht anders zu erwarten — ausgezeichnet.

Ob die Deutung der Schnitzwerke in jedem Falle zutreffend und der gesamtkulturelle Zusammenhang richtig gesehen ist, sei dahingestellt. Es finden sich in mancher Hinsicht bemerkenswerte Parallelen zum besser erforschten Osten (Marind, Kiwai, Gogodara, Elema), in der Schnitzkunst selbst (häufige Verbindung von Mensch und Tier), in den mythischen Vorstellungen (gemeinsame Herkunft von Mensch und Tier) und vor allem in den Zeremonien, bei denen die Schnitzwerke eine große Rolle spielen (Initiation und Kommunion im Kultboot, Tötungsritual, Vernichtung der nur einmal kultisch benutzten Gegenstände, zeremonielle Dualorganisation, Masken), so daß nicht erstaunlich wäre, wenn sich eines Tages zeigte, daß nicht — wie es heißt — die Toten und jüngst Verstorbenen, vielmehr die mythischen Heroen und ihre Abkömmlinge, die Klangräder und Totems, auch der eigentliche religiöse, soziale und weltbildmäßige Hintergrund der Asmat-Kunst sind. Dies zu klären, ist eine wichtige Aufgabe der künftigen Forschung (Mythen!). Jedenfalls verstärkt sich nun der schon aus Verschuerens Bericht (1951) über die neu entdeckten Kulturgruppen im Gebiet von Königin-Juliana- und Wildemann-Fluß gewonnene Eindruck, daß die gerade in Südneuguinea von Kap Possession bis zum Muli ausgezeichnet faßbare voraustronesisch-totemistische, wirtschaftlich vorwiegend auf die Nutzung der Sagopalme eingestellte, von bestimmten mythischen Anschauungen und entsprechenden Kulten geprägte Kulturschicht sich weiter nach Westen und auch in die Trans-Digul-Provinz hinein erstreckt.

Einen wesentlichen Impuls erhalten Ritual und Kunst der Asmat von der Sitte der Kopfjagd her. So ist zu erwarten, daß mit zunehmender Regierungskontrolle und mit der Befriedung des Gebiets die alte Asmat-Kunst verfallen oder sich entscheidend wandeln wird, ganz abgesehen davon, daß schon jetzt Messer europäischer Herkunft benutzt werden. Das übliche Ergebnis des Kulturkontaktes. Uns bleiben Sammlungsstücke und dieser Dokumentarbericht: das Schicksal einer kleinen Menschengruppe und ihrer Kultur in unserer Zeit — und der Völkerkunde. E. Schlesier.

Berliner Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Die nächste Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde findet vom 28. bis 30. Oktober 1957 in Berlin statt. An die Mitglieder der Gesellschaft ergeht eine besondere Einladung. Anfragen werden an die Geschäftsstelle der Gesellschaft, Köln, Ubierring 45 (Rautenstrauch-Joest-Museum), erbeten.

I. Abhandlungen und Vorträge

Eine Bilderschrift auf Birkenrinde, Odjibeway-Indianer

Von
Hans Plischke

Mit 1 Abbildung

Die Bilderschriften, die nordamerikanische Indianer mit bunten Farben auf Tierhäute malten oder im Gebiet der großen Seen in Rindenstücke der Birke ritzten, sind Erscheinungen, die seit Garrick Mallerys Veröffentlichungen¹⁾ in der Völkerkunde ebenso wie in der Geschichte der Schrift bekannt und wissenschaftlich gewürdigt sind. Sie hielten Vorgänge aus dem kultischen Leben, darunter aus dem der Geheimgesellschaften fest, hatten auch mythischen Inhalt, voran über den Ursprung der Welt, gaben ferner Nachrichten über Ereignisse des Alltags, der Jagd, des Krieges wieder. Besonders reiche Unterlagen liegen vor für die Odjibeway, und zwar aus dem Bereich des magisch-kultischen sowie des gewöhnlichen Lebens. Die Bilderschriften der Odjibeway sind, wie bei allen Stämmen des Seengebietes, auf die Rinde einer dort heimischen Birkenart geritzt, der *betula papyrifera*, die auch in Sibirien zu demselben Zweck benutzt wird²⁾. Die Papierbirke ist ein bis zu 25 m hoher, schnellwüchsiger Baum mit weißer Rinde, die sich verhältnismäßig leicht ablösen lässt. Sie ist in Kanada, von da südwärts bis in die nördlichen Staaten der Union, bis zum Bereich der großen Seen, ferner in Sibirien, namentlich in dessen Osten, und im nördlichen Japan verbreitet. Dem Indianer liefert sie auch den Stoff für sehr leichte, dauerhafte Boote.

Bei den Odjibeway und anderen Stämmen diente die Birkenrindenbilderschrift auch zur Übermittlung von Nachrichten in Gestalt von Briefen, die man durch Boten in die Ferne sandte, oder als Anschläge, die in Form einer Warnung an Orten aufgehängt wurden, wo Gefahren drohten. Notwendig für ein richtiges, alle Einzelheiten erfassendes Deuten solcher Bilderschriften, die sich stets auf ganz bestimmte Ereignisse oder bei Mitteilungen auf bestimmte Wünsche beziehen, ist die Kenntnis von den Vorgängen, durch die sie ausgelöst sind. Über diese kann ein Fremder nur aus unterrichtetem Munde Aufschluß erhalten. Ein Erkennen der bildhaften Zeichen ist zwar dem Weißen zumeist möglich. Der ereignismäßige, der Tatsachenbezug ist jedoch allein durch den damit vertrauten Indianer deutbar. Daher gehört zum Lesen solcher Bilderschriften ein genaues Bekanntsein mit den Wirklichkeiten, durch die sie hervorgerufen sind. Der Herrnhuter Johann Heckewelder, wie die meisten mährischen Brüder ein zuverlässiger,verständnisvoller Kenner indianischen Lebens³⁾, gibt für solche Bilderschriften folgende Kennzeichnung⁴⁾:

„Die Indianer besitzen unsre Art zu schreiben nicht, sie haben keine Buchstaben, noch irgend ein Mittel dem Auge die Töne die man ausspricht darzustellen, sie haben jedoch gewisse hieroglyphische Charaktere, (Bilderschrift)

1) Garrick Mallery: *On the Pictographs of the North American Indians*. Washington 1886; *Picture writing of the American Indians*. Washington 1893.

2) Krahmer: Über jukagirische Briefe. In: *Globus* Bd. 69, S. 208—211.

3) Ilse Loges: Irokesen und Delawaren im Spiegel der Herrnhuter Mission. (Versuch einer vergleichenden Stammesmonographie nach den Herrnhuter Quellen des 18. Jahrhunderts.) Phil. Dissertation Göttingen 1957.

4) Johann Heckewelder: Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der Indianischen Völkerschaften, welche ehemals Pennsylvanien und die benachbarten Staaten bewohnten. Göttingen 1821. S. 203—204.

vermittelst welcher sie Thatsachen auf eine so einfache Weise angeben, daß diejenigen denen jene Zeichen geläufig sind, sie mit größter Leichtigkeit verstehen, eben so leicht in der That als wir einen schriftlichen Aufsatz verstehen. Auf einem Stück Baumrinde z. B. oder auf einem dicken Baume von welchem zu dem Ende die Rinde abgenommen worden, und der am Wege steht, können sie einem Jeden der dieses Weges kommt, jede nötige Anweisung geben, und geben sie wirklich. Sie werden auf solche Weise (den Vorbeygehenden) bekannt machen, daß sie (die Hiergewesenen) eine Partey Krieger waren, von so viel Mann, von solch einem Orte, von solch einer Völkerschaft, und solch einem Stämme; wie viel von jedem Stämme in dem Haufen waren; welchem Stamme der Anführer oder Befehlshaber angehörte; in welcher Richtung sie dem Feinde entgegengingen; wie viel Tage sie von Haus und wie viel sie auf dem Rückwege waren; wie viel Feinde sie erschlagen wie viel Gefangne sie eingebracht; wie viel Scalps sie erbeutet hätten; ob sie von ihrer Partey einige und wie viel verloren, was für Feinde sie angetroffen, wie stark die Anzahl derselben war, zu welchem Volk oder welchem Stämme ihr Befehlshaber gehörte u. s. w. welches alles bey dem ersten Blick vollkommen von ihnen verstanden wird. Auf gleiche Weise beschreiben sie eine Jagd: dieß können alle Indianer wiewol nicht alle dieselben Zeichen haben. Ich habe indessen Delawaren gesehen welche die Zeichnungen der Chippewäer, Mingoer, Schawanos und Wyandots über dergleichen Gegenstände mit Leichtigkeit lasen."

Das Institut für Völkerkunde an der Universität Göttingen konnte eine Bilderschrift (Signatur: Am. 3358) erwerben, die in Birkenrinde eingeritzt ist. Das Stück ist 38 cm lang und 24 cm breit und stammt von Odjibeway-Indianern. Da für dieses Stück aufschlußreiche Einzelheiten über Herkunft, den Anlaß und den Inhalt zuverlässig bezeugt sind, rechtfertigt sich die Veröffentlichung. Für diese Deutung liegt eine so gut wie urkundlich festgelegte Erklärung vor, die ein Indianermischling gab, der den Vorgang genau kannte, auf den sich die Mitteilung bezog.

Im Sommer des Jahres 1859 fand ein Deutscher (Hermann Domeier aus Einbeck) in der Nähe seiner Farm mitten im Gewässer des Snake-River zwischen Crosslake und Lake Pokegama im Pine County des Staates Minnesota USA an einer Stange ein Stück Birkenrinde mit Bast befestigt, in die allerlei Linien und Figuren eingeritzt waren. Von einem in die Verhältnisse eingeweihten Indianerfreund, einem Halbblut aus Pokegama, wurde diese Bilderschrift zuverlässig in allen Einzelheiten erklärt und darüber eine Niederschrift gemacht. Sie war eine Warnung, die die damals dort noch ansässigen Odjibeway-Indianer aufgestellt hatten, damit man auf der Hut vor feindlichen Dakota sei, die aus dem Westen eingebrochen waren. Die Niederschrift unterrichtete die Odjibeway über folgenden Überfall: 25 streitfähige, mit europäischen Gewehren bewaffnete Odjibeway-Männer, wiedergegeben durch 25 schräge, gebrochene, an das Bild einer Flinte erinnernde Linien, waren in Begleitung ihrer Frauen und Kinder in sechs Booten auf dem Fluß gefahren. Die sechs Boote sind wiedergegeben durch kleine liegende Bogen. Die Odjibeway gehörten, wie die rechts eingeritzten Tierfiguren anzeigen, den Familien der Fischotter, des Bären, des Katfisches und des Fischreihers an. Der Fluß, der Snake-River, erscheint durch zwei gleichlaufende, lange Linien unterhalb der Boote. Rechts oben befinden sich auf dem Rindenstück neun schräge, gebrochene Linien, die mit Gewehren bewaffnete Krieger der Dakota bedeuten. Nach der Aussage des Mestizos hatten diese hinter Gebüschen am Ufer im Hinterhalt gelegen, auf die Odjibeway in den Kanus, die dicht am Ufer entlang fuhren, Gewehrfeuer eröffnet und dadurch einen Mann, eine Frau und zwei Kinder getötet. Die Opfer des Gemetzels gibt die Bilderschrift oben links wieder, und zwar ohne Kopf, den Rumpf und die Beine nach oben, die Kinder noch im Boote. Die Getöteten gehörten, wie das neben ihnen eingeritzte Tierbild aussagt, der Familie der Fischotter an.

Als warnendes Zeichen stellten die Odjibeway diese Bilderschrift — weithin sichtbar an einer Stange durch ein Loch oben in der Mitte des Rindenstückes aufgehängt — mitten im Snake-River auf. Wie der Mischling erzählte, hatten die Odjibeway die Zahl der im Gebüsch verborgenen Feinde nicht erkannt, sogar überschätzt und daher die Flucht ergriffen. Als sie zurückkehrten, um die Toten und Skalpierten zu begraben, errichteten sie dieses Mahnmal mit einer



auf den Überfall bezüglichen Bilderschrift, eine Warnung für ihre Stammesgenossen vor den in ihren Wohnraum eingedrungenen, feindlichen Dakota. Dieser Überfall hatte sich nur etwa zwei englische Meilen von dem Wohnorte des Deutschen, von Chenguratane in Minnesota, zugetragen, fünf Tage vor dem Auffinden dieses Schriftstückes.

Wie viele Bilderschriften der Naturvölker, über deren einwandfreie Deutungen man verfügt, so hat auch diese der Odjibeway aus dem Jahre 1859 einen sicheren, wirklichen Hintergrund, den Bezug auf ein ganz bestimmtes Ereignis.

Verwandtschaftssystem der Goajiro

Von
Johannes Wilbert¹⁾

Der vorliegende Artikel befaßt sich mit der Darstellung und Analyse des Verwandtschaftssystems der Goajiro. Die Goajiro bewohnen die gleichnamige Halbinsel, die im Nordwesten Südamerikas ins Karibische Meer hinausragt. Bis zur Konquista basierte die Ökonomie des Stammes weitgehend auf dem Ackerbau. Seit 1550 aber leben diese Indianer als nomadisierende Hirten, für die Ackerbau, Jagd und Fischerei lediglich von zweitrangiger Bedeutung sind.

Der Stamm der Goajiro zerfällt in etwa 30 matrilineale Sippen, jede mit einem Totemtier. Jedoch existiert keine zentrale, alle Sippen vereinigende Regierung. Jeder Sippe steht ein Häuptling vor, dessen Amt matrilineal vererblich ist. Die Wohnfolge ist im allgemeinen matrilokal, obwohl unter besonderen Umständen auch matrilineale Avunkulokalität möglich ist.

Die sehr prägnanten Statusunterschiede basieren weitgehend auf dem jeweiligen Reichtum des Individuums, obwohl ein Abkömmling von armen Eltern seinen ererbten niederen Status auch durch erworbenen Reichtum nicht erhöhen kann. Er kann jedoch eine Frau höheren Ranges heiraten, die ihren Rang auf die Kinder vererbt. Die unterste Klasse der Gesellschaft bilden Sklaven.

Obwohl nun einige soziologische Studien über die Goajiro veröffentlicht worden sind, so befassen sich diese doch in erster Linie mit der sozialen Organisation des Stammes, während detaillierte Angaben bezüglich seines Verwandtschaftssystems bisher vermißt wurden. Die vorliegenden Informationen wurden dem Verfasser von einem den Guarero angehörenden Goajiro übermittelt. Der Gewährsmann ist etwa 30 Jahre alt und beherrscht außer seiner Muttersprache auch das Spanische.

Verwandtschaftstermini der Goajiro²⁾

Verwandtschaftstermini:	Verwandte auf die sie angewandt werden:
1. atúshu	Vaters Vater Vaters Vaters Bruder Vaters Mutters Bruder Mutters Vater Mutters Vaters Bruder
2. óushu	Vaters Vaters Schwester Vaters Mutter Vaters Mutters Schwester Mutters Vaters Schwester Mutters Mutter Mutters Mutters Schwester
3. ashí	Vater Vaters Bruder Vaters Schwesterns Gatte Vaters Vaters Bruders Sohn Vaters Vaters Schwesterns Sohn Vaters Mutters Bruders Sohn Vaters Mutters Schwesterns Sohn Mutters Schwesterns Gatte Mutters Vaters Bruders Sohn (w. s.) Mutters Vaters Schwesterns Sohn (w. s.) Vaters Schwesterns Sohn Vaters Schwesterns Tochters Sohn Vaters Schwesterns Tochters Tochters Sohn

¹⁾ Der Autor möchte hiermit Prof. Dr. G. P. Murdock, Yale University USA, für die Sichtung des Artikels und für alle freundlichen Hinweise danken. Der Artikel wird mit Genehmigung der SOCIEDAD DE CIENCIAS NATURALES LA SALLE, Caracas, gedruckt.

²⁾ m. s. = männlicher Sprecher; w. s. = weiblicher Sprecher; E = [ə]; sh = [ʃ]; ch = [č].

Verwandtschaftstermini: Verwandte auf die sie angewandt werden:

4. Ei	Mutter Vaters Bruders Gattin Vaters Schwester Vaters Vaters Bruders Tochter Vaters Vaters Schwestern Tochter Vaters Mutters Bruders Tochter Vaters Mutters Schwestern Tochter Mutters Vaters Bruders Tochter (w. s.) Mutters Vaters Schwestern Tochter (w. s.) Vaters Schwestern Tochter Vaters Schwestern Tochters Tochter Vaters Schwestern Tochters Tochters Tochter
5. aráurá	Mutters Bruder Mutters Vaters Schwestern Sohn (m. s.) Mutters Mutters Bruder Mutters Mutters Schwestern Sohn
6. arängyu	Mutters Bruders Gattin (m. s.) Gattins Schwester (m. s.) Bruders Gattin (m. s.)
7. áiri	Mutters Schwester Mutters Vaters Schwestern Tochter (m. s.) Mutters Mutters Schwestern Tochter Sohnes Gattin Gattes Mutter
8. EmíriÉ	Jüngerer Bruder
9. Epáiya	Älterer Bruder Ältere Schwester (w. s.)
10. ashúnū	Schwester (m. s.) Vaters Bruders Tochter (m. s.) Vaters Schwestern Sohnes Tochter (m. s.) Vaters Schwestern Tochters Sohnes Tochter Mutters Schwestern Tochter (m. s.)
11. asánū	Vaters Bruders Sohn Vaters Bruders Tochter (w. s.) Vaters Schwestern Sohnes Sohn Vaters Schwestern Sohnes Tochter (w. s.) Vaters Schwestern Tochters Sohnes Sohn
12. aguára	Mutters Schwestern Sohn (m. s.) Mutters Schwestern Tochter (w. s.)
13. EEri	Mutters Bruders Gattin (w. s.) Gattes Schwester Bruders Gattin (w. s.)
14. achóng	Mutters Vaters Bruders Sohn (m. s.) Mutters Vaters Bruders Tochter (m. s.) Mutters Mutters Bruders Sohn Mutters Mutters Bruders Tochter Mutters Bruders Sohn Mutters Bruders Tochter Sohn Tochter Bruders Sohn Bruders Tochter Vaters Bruders Sohnes Sohn Vaters Bruders Sohnes Tochter Vaters Bruders Tochters Sohn (w. s.) Vaters Bruders Tochters Tochter (w. s.) Mutters Schwestern Sohnes Sohn Mutters Schwestern Sohnes Tochter Vaters Schwestern Sohnes Sohnes Sohn Vaters Schwestern Sohnes Sohnes Tochter Vaters Schwestern Sohnes Tochters Sohn (w. s.) Vaters Schwestern Sohnes Tochters Tochter (w. s.) Mutters Schwestern Tochters Sohnes Sohn (m. s.) Mutters Schwestern Tochters Sohnes Tochter (m. s.)

Verwandtschaftstermini:

15. aríng

Verwandte auf die sie angewandt werden:

Mutters Bruders Sohnes Sohn
 Mutters Bruders Sohnes Tochter
 Mutters Bruders Tochters Sohn
 Mutters Bruders Tochters Tochter
 Vaters Bruders Sohnes Sohnes Sohn
 Vaters Bruders Sohnes Sohnes Tochter
 Vaters Bruders Sohnes Tochters Sohn
 Vaters Bruders Sohnes Tochters Tochter
 Vaters Bruders Tochters Sohnes Sohn
 Vaters Bruders Tochters Sohnes Tochter
 Vaters Bruders Tochters Tochters Sohn
 Vaters Bruders Tochters Tochters Tochter
 Mutters Bruder Sohnes Sohnes Sohn
 Mutters Bruders Sohnes Sohnes Tochter
 Mutters Bruders Sohnes Tochters Sohn
 Mutters Bruders Sohnes Tochters Tochter
 Mutters Bruders Tochters Sohnes Sohn
 Mutters Bruders Tochters Sohnes Tochter
 Mutters Bruders Tochters Tochters Sohn
 Mutters Bruders Tochters Tochters Tochter
 Mutters Schwesters Sohnes Sohnes Sohn
 Mutters Schwesters Sohnes Sohnes Tochter
 Mutters Schwesters Sohnes Tochters Sohn
 Mutters Schwesters Sohnes Tochters Tochter
 Mutters Schwesters Tochters Sohnes Sohn (w. s.)
 Mutters Schwesters Tochters Sohnes Tochter (w. s.)
 Sohnes Sohn
 Sohnes Tochter
 Tochters Sohn
 Tochters Tochter
 Bruders Sohnes Sohn
 Bruders Sohnes Tochter
 Bruders Tochters Sohn
 Bruders Tochters Tochter
 Schwesters Sohnes Sohn
 Schwesters Sohnes Tochter

16. asípi

Schwesters Sohn (m. s.)
 Schwesters Tochter (m. s.)
 Vaters Bruders Tochters Sohn (m. s.)
 Vaters Bruders Tochters Tochter (m. s.)
 Mutters Schwesters Tochters Sohn (m. s.)
 Mutters Schwesters Tochters Tochter (m. s.)
 Mutters Schwesters Tochters Tochters Sohn (m. s.)
 Mutters Schwesters Tochters Tochters Tochter (m. s.)
 Schwesters Tochters Sohn (m. s.)
 Schwesters Tochters Tochter (m. s.)
 Vaters Schwesters Sohnes Tochters Sohn (m. s.)
 Vaters Schwesters Sohnes Tochters Tochter (m. s.)

17. achóingrí

Schwesters Sohn (w. s.)
 Schwesters Tochter (w. s.)
 Schwesters Tochters Sohn (w. s.)
 Schwesters Tochters Tochter (w. s.)
 Mutters Schwesters Tochters Tochters Sohn (w. s.)
 Mutters Schwesters Tochters Tochters Tochter (w. s.)

18. áchíri

Gatté

19. Éríri

Gattin

20. ashimiyE

Gattins Vater
 Tochters Gatté (m. s.)

21. aushí

Gattes Vater
 Tochters Gatté (w. s.)

22. EmEshú

Gattins Mutter

23. anchū

Schwesters Gatté (m. s.)
 Gattins Bruder

Verwandschaftstermini:	Verwandte auf die sie angewandt werden:
24. harEshiu	Schwesterns Gatte (w. s.) Gattes Bruder
25. Epíyamuung	Gattes Bruders Gattin
26. aruráing	Sohnes Gattins Vater Sohnes Gattins Mutter Tochters Gattes Gattin Tochters Gattes Mutter

Im ganzen konnten also 26 verschiedene Verwandschaftstermini festgestellt werden, deren sich die Goajiro zur Bezeichnung ihrer Verwandten bedienen. Wie sich aus der Liste ersehen läßt, findet die Mehrzahl der Termini Anwendung auf Verwandte verschiedener Kategorien, so daß wir das System seiner Art nach als „klassifikatorisch“ zu bezeichnen haben. Die Goajiro wenden die Verwandschaftstermini fast ausschließlich in Bezugnahme auf eine Person an, während sie sich in direkter Anrede Teknomyne bedienen, wie z. B.: „nishi piičí = Vater des piičí (ni = Präfix, 3. Pers. Singl. mask.; (a) shi = Vater; piiči = Baciro). Der zitierte Name entspricht folglich einer Person, die Vater eines Jungen ist.

Die Anwendung von Teknomyne setzt andererseits das Vorhandensein persönlicher Namen voraus. Können beiden Geschlechtern auch gleichlautende Namen gegeben werden, die an irgendwelche Ereignisse der jeweiligen Geburtsstunde erinnern, z. B.: „der von der Vollmondzeit“, „der von der Blütenzeit jenes Baumes“, „der aus jener Kriegszeit“ usw., so sind sie jedoch häufiger voneinander verschieden. Jungen werden nach starken und wilden Tieren benannt, wie z. B.: Bakiro (piičí), Tiger (karáira), Schwein (piriki), Wildkatze (músí), während Mädchen mit schmückenden und schmeichelnden Namen bedacht werden, wie z. B.: Strahlende (hErótsi), Bräunliche (muráachong) usw.

Das auf eine bestimmte Person zur Anwendung kommende Teknomyne, leitet sich von dem Namen ihres ältesten Sohnes ab und nur im Falle, daß kein Sohn vorhanden ist, auch von dem der ältesten Tochter. Unverheiratete Personen werden mit ihren persönlichen Namen angeredet. Es gereicht einem erwachsenen Individuum jedoch zur Unehre, keine Kinder zu besitzen. Großeltern können mit einem Teknomyne angeredet werden, das sich entweder von ihrem Sohn oder von einem ihrer Enkel ableitet.

Die Goajiro sprechen die Verwandschaftsnamen wohl nie in der Form aus, wie sie oben in ihren „Wurzelformen“ verzeichnet wurden; statt dessen werden diese im alltäglichen Sprachgebrauch stets mit einem possessiven Präfix versehen. z. B.: tashí = mein Vater, pishí = dein Vater, nishí = ihr Vater, sishí = ihr Vater, washí = unser Vater, hashí — euer Vater, nashí = ihr Vater.

Es gilt als eine besonders freundschaftliche Geste, einen anderen mit generellen Termini wie „Bruder“ oder „Schwester“ zu bezeichnen oder alle Kinder mit „Sohn“ oder „Enkel“ zu rufen.

Von besonderem Interesse ist die Unterscheidung zwischen „Blutsverwandte“ und „Fleischverwandte“ bei den Goajiro, wobei als „Blutsverwandte“ alle patrilineal verwandte Personen zu gelten haben, während die „Fleischverwandte“ ihre Verwandtschaft über die Linie der Mutter herleiten. Die Bande zwischen „Fleischverwandte“ werden stets als stärker erachtet als die, welche die „Blutsverwandte“ verbinden. Im praktischen Leben würde das sich beispielsweise derartig auswirken, daß Ego im Falle eines Streites oder Kampfes, statt seinem eigenen Vater, dem Onkel mütterlicherseits beizustehen hätte. Von allen Verwandten besitzt gerade der Onkel mütterlicherseits die größte Autorität, und seinen Anordnungen entsprechend, werden sämtliche familiären Angelegenheiten der erweiterten Familie geordnet. In vielen Fällen finden wir darum auch die erweiterte Familie um den Haushalt des Onkels mütterlicherseits herum gruppiert, was andererseits die Goajiro zu einer

matrilinealen und avunkulokalen Gesellschaft macht; im allgemeinen aber ist die Wohnfolge matrilokal. Stirbt dieser Onkel, so kann er von jedem der drei in der Liste aufgeföhrten „aráura“ ersetzt werden. Beerben können ihn allerdings nur seiner Schwester Kinder, von denen unter Umständen auch die Frau oder Frauen übernommen werden (c f. Armstrong-Metraux; 1948, p. 375).

Mit Bezug auf die statthaften Eheverbindungen zwischen Kusinen und Vettern ist festzustellen, daß Ego (m. und f.) die beiderseitigen Kusinen bzw. Vettern heiraten darf, allerdings mit Ausnahme von Mutters Schwester Kinder. In dieser Beziehung gleicht das Verwandtschaftssystem der Goajiro dem der Guahibo (Wilbert; 1956, pp. 146—151). Ego ist es gleichfalls gestattet, irgend einen Verwandten dritten Grades zu heiraten, wenn auch wiederum mit Ausnahme von Mutters Schwester Tochter Kinder. Aus der vierten Generation sind ausnahmslos alle Verwandten potentielle Partner Egos.

Polygynie wird praktiziert und stellt ein ausgesprochenes Kriterium für Status und Rang dar. Soroat ist erlaubt, wird jedoch nur selten angetroffen. Den obigen Daten entsprechend handelt es sich also bei dem Verwandtschaftssystem der Goajiro um ein „Crow-System“, von dem White (1939, pp. 569 bis 570) behauptet, daß es die höchstentwickelte Form matrilinealer Organisation ist (c f. Murdock; 1949, pp. 245—248).

Den Aussagen unseres Gewährsmannes entsprechend existiert bei den Goajiro kein Vermeidungstabu, obwohl die existierenden Verhaltungsregeln für den Verkehr der Verwandten miteinander sorgfältig beobachtet werden (c f. Santa Cruz; 1941). Innerhalb der Familie werden beide Elternteile von den Kindern unterschiedslos geehrt und geachtet, doch erfreut sich unter den Geschwistern der Bruder einer größeren Autorität als die Schwester und unter den Brüdern der ältere einer größeren als der jüngere.

In Gegenwart des Onkels mütterlicherseits ergreift niemand unaufgefordert das Wort; was besonders für die jüngeren Leute gilt. Die Großeltern unterhalten enge und freundschaftliche Beziehungen zu ihren Enkeln, sie beschenken letztere mit Pferden, Bögen und Pfeilen, Trommeln, Gewehren usw., und die Enkel unterstützen ihre Großeltern sobald sie erwachsen sind. Der Schwiegervater steht bei seiner Schwiegertochter in großer Achtung. Bei Besuchen bedient sie ihn bevor sie der Schwiegermutter aufwartet. Ihre eigene Mutter bedient sie nicht. Auch für das Verhältnis zwischen Vettern und Kusinen wurde kein Vermeidungstabu genannt.

Künstliche Verwandtschaftsbeziehungen scheinen bei den Goajiro vollkommen zu fehlen. Nicht verwandte Personen werden mit großer Freundlichkeit behandelt und unter Umständen sogar als Stiefeltern eines Waisen der Gruppe akzeptiert. In der Regel aber finden Waisenkinder Aufnahme in irgendeiner Familie väterlicherseits.

Bibliographie:

Armstrong, J. M.—Metraux, A., 1948: The Goajiro. Handbook of South-American Indians. Bull. Bur. Am. Ethnol. 143; vol. 4, pp. 369—383.
 Gutierrez de Pineda, V., 1948: Organización social de la Guajira. Revista del Instituto Ethnológico Nacional. Bogota.
 Murdock, G. P., 1951: Outline of South American Cultures, Behaviour Science Outline, vol. II, p. 19. Social structure. New York. 1949.
 Santa Cruz, A., 1941: Aspects of the avunculate in the Guajiro culture. Primitive Man, vol. 14, Nos. 1 u. 2, pp. 1—13.
 White, L. A., 1939: A problem in kinship terminology. American Anthropologist, n. s., vol. XLI.
 Wilbert, J., 1956: Apuntes sobre el parantesco y la estructura social de los Guahibo. Acta Cientifica Venezolana; vol. 7, No. 7, pp. 146—151.

Dattelkern-Amulette aus Babylon

Von
Kurt Jaritz

Mit 5 Abbildungen

Bei den seinerzeitigen Ausgrabungen in der Innenstadt von Babylon, dem sogenannten Merkes¹⁾, fand man vor allem in der kassitischen Schicht eine Reihe von Schmuckgegenständen, die in ihrer Vielfalt die Funde aus dem Stratum der vorangegangenen Hammurabi-Dynastie weit übertrifft. Neben zahlreichen Fritteperlen und verschieden geformten Bestandteilen von Schmuckketten stieß man auch auf eine Reihe von kunstgewerblichen Klein-gegenständen. Zweifellos ist bei einzelnen von ihnen, wie bereits Reuther bemerkte, Import, vornehmlich aus Ägypten, anzunehmen. Hingegen erscheinen unter den Fundgegenständen mehrere, die unbedingt als autochthon anzusprechen sind und, wie sich später zeigen wird, echtes kassitisches Kulturgut darstellen. Es handelt sich bei dem hier untersuchten Material ausschließlich um Grabbeigaben. Die Toten, die mit einem Gewand bekleidet waren, bekamen diese in relativ reichem Maße mit in die Unterwelt. Nun scheint es bemerkenswert, daß sich darunter mehrere Formen befinden, denen bereits Reuther eine apotropäische Wirkung zusprach. Als solche zitiert er vor allem eine dreispitzige Form²⁾, die er als Wassernuß (Trapa) deutet, welche noch heute in Oberitalien wegen ihrer vielen Spitzen als Apotropaion getragen wird. Weiter spricht Reuther von der abwehrenden Wirkung einzelner Ketten-glieder, in denen er Beilnachbildungen zu erblicken vermeint.

Von ganz besonderem Interesse jedoch ist in der Gruppe dieser Apotropäen die mehrfach vorkommende Nachbildung von Dattelkernen, die in verschiedenen Varianten, teils streng naturalistisch, teils stark stilisiert, als Kettenglieder verwendet wurden. So fand man im Doppeltopfgrab 26 f 1 + 2,10 (Bab. 39 177) aus der jüngeren kassitischen Schicht ein Kettenglied aus grün-blauem Stein in der Form eines Dattelkernes mit einer Länge von 17 mm. Das bereits stark stilisierte Stück³⁾ ist mit einer einfachen Querbohrung versehen. Der Körper ist abgeflacht, lediglich die für einen Dattelkern charakteristische Längsfurche ist stark betont. Im gleichen Grab stieß man auf eine 16 mm lange Raute aus Sinter, die ebenfalls eine Querbohrung aufweist und mit drei parallelen Längsrillen versehen ist⁴⁾ (Abb. 1c). Eine analoge Raute⁵⁾ stammt aus dem Doppeltopfgrab 24/25 p 1 + 1,00 (Bab. 39 182), wo sie in 16 Exemplaren, die je 14 mm lang sind, gefunden wurde. Daneben fand man ein 13 mm langes „Hörnchen“ aus Karneol (Abb. 2c), das formal mit der Raute identisch sein dürfte (Abb. 2b). Außerdem stammen aus diesem Grab drei doppelt durch-bohrte, streng naturalistische Nachbildungen von Dattelkernen aus Fritte⁶⁾ in der Länge von 25 bis 27 mm (Abb. 2a), eine davon hellblau, die beiden anderen gelb lasiert.

Wie die Gegenüberstellung dieser verschiedenen Amulett-Typen — um solche handelt es sich zweifellos — zeigt, haben sie alle die Längsrille gemeinsam, ja, sie ist, wie Reuther Tf. 58 Abb. 49 i eindeutig beweist, für das Amulett das Wesentliche, viel wichtiger als die langgestreckte Form des Dattelkernes,

1) Eine umfassende Darstellung des gesamten Materials bietet Oscar Reuther: Die Innenstadt von Babylon (Merkes); 47. Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft, Leipzig 1926. Hier kurz als „Reuther“ zitiert.

2) Reuther S. 18 Abb. 13 u—w, Tf. 47 Abb. 13 d, Tf. 48 Abb. 16₁₂ 24h7 usw.

3) a. a. O. Tf. 58 Abb. 49 i.

4) a. a. O. Tf. 58 Abb. 49 n.

5) a. a. O. Tf. 58 Abb. 51 t, u.

6) a. a. O. Tf. 58 Abb. 51 q und Tf. 59 Abb. 51 f.

die man sonst vielleicht als phallisches Symbol anzusprechen geneigt wäre (Abb. 1b). Eben wegen dieser charakteristischen Längsrille wird man wohl auch die aus dem der älteren kassitischen Schicht zugehörigen Lehmgrab 25 q 1 + 0,70 (Bab. 34 252) stammende große sechskantige Mandelperle aus dunkelrotem Karneol⁷⁾ zu diesem Amulett-Typ rechnen dürfen. Sie ist 30 mm lang, hat eine Breite von 21 mm und eine Dicke von 9 mm. Den beiden spitzovalen Seitenflächen ist eine gerade Linie der Länge nach eingeschliffen (Abb. 1a). Der Karneol, aus dem diese Perle besteht, ist in den verschiedensten Ländern und zu allen Zeiten als „Blutstein“ bekannt. Vor allem gilt er in der Volksmedizin als blutstillend und wird in dieser Eigenschaft noch heute von den Bauern in Süddeutschland getragen. Im südlichen Rußland benutzten ihn die Jüdinnen als Prophylaktikum gegen Abortus. Auch bei den Arabern wird er unter dem Namen ‘aqiq als Blutstein geschätzt, an dessen Kraft, der Überlieferung nach, schon Muhammed geglaubt haben soll. Die Assyrer⁸⁾ sollen ihm Heilkraft bei Rheumatismus zugeschrieben haben. Aber auch in der neuesten Zeit noch verwenden ihn die Juden, Türken⁹⁾, Griechen¹⁰⁾ und Araber als Schutzmittel gegen den bösen Blick. Schließlich herrscht noch in Spanien die Meinung, daß im Falle eines bösen Blickes ein als Abwehrmittel getragener Ring aus Karneol in tausend Stücke zerspringt.

Wie die äußere Form der angeführten Amulette zeigt, dürfte es sich bei ihnen um mehr oder weniger naturalistische Nachbildungen der Vulva handeln. Freilich ist diese Art der Darstellung für den babylonischen Bereich ungewöhnlich¹¹⁾, doch ist dabei zu bedenken, daß die Kassiten ein in Babylon nicht autochthones Volk sind, das verschiedene neue Kulturelemente bei der Eroberung des Landes mitgebracht hat. Daß dem weiblichen Genital eine hohe apotropäische Wirkung zugemessen wird, zeigt neben einer Reihe streng naturalistischer Abbildungen auch die weitverbreitete Geste der „fica“, die schon im Altertum symbolisch die Vulva darstellt, sowie das direkte Vorzeigen der entblößten Geschlechtsorgane.

Obgleich die weibliche Scham wesentlich seltener dargestellt wird als der Phallus, gibt es dennoch eine Anzahl von Nachbildungen, die den in Babylon gefundenen sehr ähnlich sind. Bei Artemidor¹²⁾ wird bezeugt, daß die Vulva früher scutum („Schildchen“) genannt wurde. In Analogie dazu finden wir eine Nachbildung der Scham auf einem vierkantigen dünnen Bronzeblech, das mit Häkchen zum Befestigen versehen ist (Abb. 3)¹³⁾. Weitere Vulva-Amulette aus Ungarn findet man in den Berichten der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1855, Tafel IV, fig. 7 und 8, abgebildet (Abb. 4). In Schottland¹⁴⁾ steht das Bild der Vulva als Schutzmittel gegen den bösen Blick besonders hoch im Kurs. In einer Anzahl von alten Kirchen ist am Torbogen eine Frau dargestellt, die ihre Geschlechtsteile offen zeigt. Dieses offene Vorzeigen ist uns auch aus dem Altertum bezeugt. So sollen die Ägypterinnen¹⁵⁾, wenn sie auf dem Nil zur Festfeier fuhren, ihre Geschlechtsteile entblößt haben, sobald sie am Ufer stehende Frauen erblickten, um diese zu verspotten und sich selbst gegen böse Magie zu schützen. Schließlich pflegt man noch heute in Nordafrika, um gegen den bösen Blick gefeit zu sein, über der Eingangstür zur

7) a. a. O. Tf. 47 Abb. 15, 1.

8) S. Seligmann, Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur (Stuttgart 1927) S. 256 f.

9) The people of Turkey (London 1878) II S. 144 und L. M. J. Garnett, The Women of Turkey (London 1891) I S. 146.

10) R. Rodd, The customs and the lore of modern Greece (London 1892) S. 162.

11) Das Keilschriftzeichen  (SAL) geht auf die ursprüngliche Form  zurück, zeigt also

das weibliche Genital in Frontalansicht.

12) Artemidorus, Onirocriton Libri V, ed. R. Herche (Leipzig 1864) II 32.

13) Fieder, Antike erotische Bildwerke in Houbens römischem Antiquarium (Xanten 1839).

14) W. W. Story, Castle S. Angelo and the Evil eye (London 1877) S. 225.

15) Herodotus, Musen. Deutsch von Chr. F. Böhr (Stuttgart 1868) II 60.

Wohnung oder auf einem Brett im Inneren des Hauses die Genitalien einer Kuh, einer Stute oder einer Kamelkuh anzunageln.

Es darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, daß, unabhängig von der Abgrenzung einzelner Kulturen, gerade die Genitalien oftmals symbolhaft dargestellt werden. So übersendet z. B. auf der Insel Wetar¹⁶⁾ eine Frau dem Manne, dem sie gewogen ist, eine kleine Dose, die aus einem Koli-blatt geflochten ist, mit Tabak gefüllt, als Geschenk. Diese soll symbolhaft ihre Genitalien zur Darstellung bringen. Als solche symbolhafte Abbilder müssen wir auch die Muscheln werten, die im Merkes¹⁷⁾ gefunden wurden. Vor allem

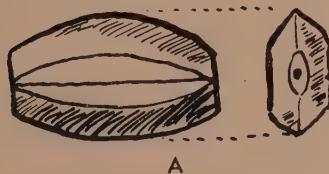


Abb. 1.



Abb. 3.

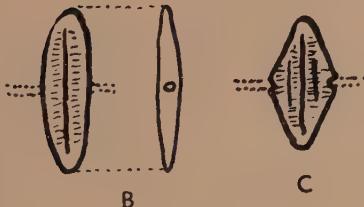


Abb. 2.

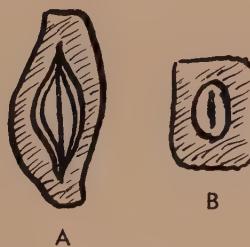


Abb. 4.

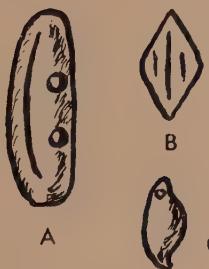


Abb. 5.

handelt es sich dabei um Kaurimuscheln, sowie um Dentalia und Columbella. Die Kaurimuscheln ergaben, einfach durchlocht und aufgereiht, eine wirksame apotropäische Schmuckkette. Solche Muschelketten kennen wir auch von anderen Fundplätzen des Altertums¹⁸⁾, wie etwa aus griechischen Gräbern in Cunae und verschiedenen etruskischen Gräbern. Im Orient gilt die Kaurimuschel (*Cypraea moneta*) ihrer Gestalt wegen als vorzügliches Mittel gegen den bösen Blick. Die Araber und Ägypter befestigen sie auf der Kopfbedeckung ihrer Kinder, das Geschirr der Pferde und Kamele wird mit einer Quaste aus Kaurimuscheln immunisiert. Aus dem *Kitâb al-Âgâni* erfährt man, daß Ibn al-Bawwâb an seinen schönen, dicken Waden Muscheln trug, um diese vor

¹⁶⁾ J. G. Fr. Riedel, *De sluik- en kruisharige Rassen tuschen Selebes en Papua* (s'Gravenhage 1886).

¹⁷⁾ Reuther S. 17.

¹⁸⁾ Vgl. ein Amuletthalsband bei Caylus, *Recueil d'Antiquités égyptiennes, etrusques, grecques et romaines*, Paris 1752—67, V, 15, 6.

Schaden durch den bösen Blick zu bewahren. Als Abwehrmittel gilt die Kaurimuschel ferner bei den Kabylen, den Galla und auf Madagaskar.

Bei Plautus und Sophron¹⁹⁾ wird die weibliche Scham einfach Concha (*Κόρυνη*), d. h. „Muschel“, genannt; eine gewisse Muschelart hieß im Altertum auch „Veneriae“ oder „Cytheriacae“. Die Auffassung der Muschel als eines Symbols für die Vulva war wohl der Grund, warum man sich ihrer im Original oder in künstlicher Nachbildung vielfach als Amulett bediente. Im Merkes fanden sich Muscheln nur zuweilen und stets vereinzelt in Gräbern, waren aber häufig in großer Zahl irgendwo im Haus vergraben. Muschelringe, also aus Muscheln geschnittene Schmuckgegenstände, finden sich ausschließlich in der älteren kassitischen Schicht, während ganze Muscheln und daraus gefertigte Ketten auch schon in der Schicht der Hammurabizeit und noch in den jüngeren kassitischen Schichten vorkommen. Die apotropäische Wirkung der Genitale bzw. der für sie als Ersatz verwendeten, ihnen an Gestalt ähnlichen Amulette geht nach O. Jahn²⁰⁾ darauf zurück, daß man der Meinung war, das sonst Verhüllte werde durch seinen Anblick feindliche Mächte abschrecken und ihnen die Verachtung des Amulett-Trägers beweisen. Hingegen steht Karl Beth²¹⁾ auf dem Standpunkt, das Vorzeigen bzw. Aufstellen eines Genitalsymbols wirke nicht abschreckend auf die Dämonen, sondern anregend auf das, was gedeihen soll. Er sieht also darin reinen Fruchtbarkeitszauber. Die vermeintliche Abwehrwirkung durch erregte Abscheu ist eine spätere Auffassung von Riten, die, weil viel älter, derartige antidämonische Gebarungen ursprünglich mit einer Präsentanz des frischen Lebens verquicken, das keimhaft in den Genitalien oder frischen Pflanzenzweigen enthalten ist. Untersucht man jedoch die Wirkung der Amulette im einzelnen²²⁾, so erkennt man, daß ihr wichtigster Zweck der apotropäische ist.

Nach dieser Darstellung der Materie, die sowohl durch die Funde im Merkes wie auch durch die ethnologischen Parallelen jetzt eindeutig als apotropäische Darstellung der Vulva geklärt erscheint, wird man nicht fehlgehen, wenn man auch die auf einer ganzen Reihe von Rollsiegeln, gleichfalls mit der Kassitenzeit beginnend, abgebildete stehende Raute (Abb. 5) mit ihren Hauptvarianten als Vulva-Symbol deutet. Die bisher hauptsächlich vertretene Ansicht, es handle sich um ein apotropäisches Auge, wie es vielfach zur gleichen Zeit in Ägypten verwendet wurde, scheint schon durch die aufrechtstehende Form des Symbols widerlegt. Augendarstellungen, auch wenn sie stark stilisiert sind, haben fast ausnahmslos die naturalistische Horizontallage. Unter 26 Rollsiegeln mit diesem Rautensymbol finden sich lediglich acht, in denen dieses liegend dargestellt ist. Einer Zahl von insgesamt 43 Vulva-Rauten stehen lediglich 15 Augenräuten gegenüber. Es scheint also mit großer Wahrscheinlichkeit — analog zu den Kleinfunden aus dem Merkes — diese Raute ein bis jetzt falsch gedeutetes apotropäisches Vulva-Symbol darzustellen.

Die Vulva-Raute tritt in vielen Fällen gemeinsam mit dem sogenannten Kassitenkreuz auf. Daneben findet sich auch noch die Rosette und der Hund der Gula in mehrfacher Kombination mit der Raute. Wahrscheinlich, um die apotropäische Wirkung des Siegelzylinders zu steigern, finden wir mehrere, auf denen sich die Darstellung der Vulva wiederholt. So ist auf dem Siegel Philadelphia 1062²³⁾ die Raute neben einem stehenden Adoranten zweimal, das Kreuz einmal dargestellt. Auf dem Siegel des Terimanni²⁴⁾, eines Dieners des Kurigalzu, findet sich die Raute viermal übereinander neben zwei Musikanten (?), weiter u. a. das Kreuz, die Fliege, der hockende Affe und ein Dolch.

19) S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes* (Berlin 1910) S. 204 f.

20) O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, S. 43 § 4.

21) *Handwörterbuch des deutschen Bergbaus*, Spalte 147 (Abwehrzauber).

22) a. a. O. Sp. 375 ff., (Pfister: Amulett).

23) Unger 9, aus der Zeit des Kurigalzu.

24) Dieulafoy, *L'Acropole de Susa*, Abb. 340.

Besonders interessant mutet das kassitische Rollsiegel No. 297 aus der Bibliothèque Nationale²⁵⁾ an, bei dem die bildliche Darstellung, in der Raute, Kreuz und Hund aufscheinen, oben und unten von einem Band begrenzt wird, in dem wechselweise je dreimal die Rosette und zweimal die stehende Raute dargestellt ist. Gleich sechsmal begegnet uns die Raute auf dem Siegel des Marduk-Ummiagarra aus dem Princeton Museum²⁶⁾, in dessen Text Lugalbanda und Ningal angerufen werden. Aus dem Chikagoer Field Museum kennen wir ein Siegel²⁷⁾, in dem deutlich eine Differenzierung zwischen der Augen- und der Vulva-Raute erfolgt. Erstere ist über der figuralen Darstellung zu sehen, während letztere in zwei übereinanderstehenden Exemplaren zwischen den Figuren zu finden ist. Aus diesem Beispiel geht klar hervor, daß die liegende und stehende Raute zwei verschiedene Objekte verkörpern, eben Auge und Vulva, die beide apotropäische Wirkung haben. Schließlich begegnet uns die stehende Raute gleich sechsmal auf dem Siegel No. 45 aus der Bibl. Nat.²⁸⁾.

Es zeigt sich also, daß mit dem Auftauchen der Kassiten in Babylon neben zahlreichen anderen kulturellen Äußerungen²⁹⁾ eine deutliche Bevorzugung der Vulva als Apotropaion zu verzeichnen ist, die die phallischen Formen zu dieser Zeit in den Hintergrund drängt. Ob es sich bei der Vulva-Raute der Siegelzylinder um ein Epitheton einer Gottheit handelt, läßt sich noch nicht feststellen. Denkbar wäre allenfalls ein Zusammenhang mit der Šumalia, die möglicherweise mit dem kleinasiatischen Zemelo³⁰⁾ in Verbindung steht. Es ist jedoch noch verfrührt, aus diesem einen, wenn auch wesentlichen kulturellen Element irgendwelche weitere Rückschlüsse auf die ethnische Stellung der Kassiten zu ziehen. Erst eine vergleichende Untersuchung des gesamten Kulturmaterials aus der Kassitenzeit, die ich in nächster Zeit vorlegen zu können hoffe, wird hier weitere Feststellungen ermöglichen. Von irgendwelchen mutterrechtlichen Zügen, zu deren Annahme das Vulva-Symbol vielleicht verleiten könnte, läßt sich gegenwärtig noch keine Spur finden.

²⁵⁾ Weber 459, vgl. Ward 525.

²⁶⁾ Ward, Cylinder seals from western Asia, No. 517. Dazu Price in AJSL XX S. 111.

²⁷⁾ Ward 531.

²⁸⁾ Ward 541.

²⁹⁾ Etwa die besondere Grundriß- und Fassadenlösung des Innintempels in Uruk, die eigentümlichen Wandmalereien mit Prozessionsdarstellungen in Dür-Kurigalzu, die besonderen Keramikformen, Kudurru usw.

³⁰⁾ K. Chattoopadhyaya (Programm des 20. internationalen Orientalistenkongresses in Brüssel 1938. S. 24*) glaubt, daß Šumalia eher eine Mutter- als eine Berggottheit gewesen sei. Verschiedene Muttergottheiten im Orient stehen mit Bergspitzen in Verbindung. Šumalia könnte daher in Beziehung zu der phrygischen Gottheit Zemelo — Seméle gebracht werden, deren Name mit der idg. Wurzel *ghaem „Erde“ zusammenhängt (Sanskrit jmā, iranisch zam-, slav. zemlja, altpreußisch semme, griechisch γῆ, lateinisch humus usw.).

Die Quijos-Indianer Ost-Ecuadors

Vorläufige Ergebnisse einer Reise 1954-1956

Von
Udo Oberem

Mit 5 Abbildungen

Das Ziel meiner durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglichten Reise nach Ecuador — Oktober 1954 bis April 1956 — war in erster Linie die Aufnahme der heutigen Kultur der Quijos-Indianer in der Montaña Ost-Ecuadors. Dementsprechend habe ich mich den überwiegenden Teil der Zeit im Gebiet dieser Indianer aufgehalten. Zu Vergleichszwecken wurden zwei Reisen in das Gebiet der wie die Quijos Quechua-sprechenden Canelos-Indianer des Río Bobonaza-Pastaza unternommen und die Indianer der angrenzenden Hochlandregion besucht. Neben der Unterstützung durch ecuadorianische Behörden wurde mir bei meinen Untersuchungen besonders durch im Lande ansässige Deutsche Hilfe zuteil. Längere Zeit konnte ich mich auf einer Deutschen gehörenden Hacienda im Gebiet der Quijos bei Archidona aufhalten. Allen Freunden in Ecuador bin ich zu großem Dank verpflichtet.

Da die endgültige Bearbeitung und die Veröffentlichung der Ergebnisse meiner Reise noch geraume Zeit in Anspruch nehmen dürften, möchte ich hier als vorläufige Mitteilung über die heutige Kultur der Quijos eine gedrängte Zusammenfassung an Hand meiner Aufzeichnungen geben.

Von gelegentlichen Angaben in Reiseberichten abgesehen, liegen uns als jüngere Quellen über die Quijos nur die Darstellungen von G. Teßmann in seinem Buch „Die Indianer Nordost-Perus“, Hamburg 1930, und von J. H. Steward und A. Métraux im „Handbook of South American Indians“, Vol. 3, Washington 1948, vor. Beide Darstellungen sind sehr fragmentarisch.

Die in wissenschaftlichen Veröffentlichungen als Quijos bezeichneten Indianer werden im Lande Yumbos genannt. Sie selbst sprechen von sich als den runaguna, wörtlich: „Menschen“, sinngemäß: „Quechua-sprechende Indianer“.

Die Quijos wohnen in einem Gebiet mit Höhenlagen zwischen zirka 1000 m und zirka 300 m, dessen Grenzen etwa der Río Napo, der Río Coca und die 1000-m-Höhenlinie des Ostabhangs der Anden bilden. Einzelne Familien sind mit weißen Siedlern den Napo abwärts, an den Aguarico und bis in die Nähe Puyos gezogen. Bei ihrem Wohngebiet handelt es sich um tropischen Regenwald mit starken Niederschlägen, deren Spitzen in den Monaten Mai/Juni und November liegen. Mehrere Orte dieser Region, zum Teil noch aus der frühen Kolonialzeit den Titel „Stadt“ führend, sind von weißen Siedlern bewohnt. Tena mit rund 350 Einwohnern ist Sitz des Gobernador der Provinz Napo-Pastaza und eines Missionsbischofs. Von Quito her führt bis Papallacta in der Ostkordillere eine Straße, von dort bis Puerto Napo über Archidona — Tena ein Reitweg; Reisedauer etwa fünf Tage. Seit einigen Jahren besteht eine Flugverbindung von Quito über Shell-Mera nach Tena, die, wenn es das Wetter erlaubt, einmal wöchentlich beflogen wird. Der Weg über Papallacta diente während der Kolonialzeit den Jesuitenmissionaren zur Einreise in ihre Missionsprovinz Maynas am oberen Amazonas.

Obwohl die Quijos seit der frühen Kolonialzeit (Gründung von Baeza 1559, von Archidona und Tena 1563) durch Mission, Verwaltung und Siedler in ihrer Kultur beeinflußt wurden, war es für mich erstaunlich, zu sehen, wieviel ursprüngliches Kulturgut materieller und geistiger Art sich bei ihnen erhalten hat.

Da die Kultur der Quijos in dem ganzen von ihnen bewohnten Gebiet mehr oder weniger übereinstimmt, wird sie hier in dieser vorläufigen Mitteilung als eine Einheit beschrieben. Die Herausarbeitung regionaler Unterschiede soll im Rahmen einer größeren Darstellung geschehen.

Die Häuser der Quijos sind Rechteckbauten. Das Satteldach reicht bis zirka 1 m über dem Boden. Die Wände sind aus gespaltenem Bambus, Haus- und Dachgerüst überwiegend aus Stämmen der Chontapalme. An den Schmalseiten findet sich je eine Tür. Die Innenausstattung des Hauses beschränkt sich auf



Abb. 1. Mädchen der Quijos in alter Tracht (Cushma).

die Schlafplattformen, Feuerstellen und im Dachstuhl hängende Borde. Gelegentlich finden sich Baumstämme oder alte Canoas, deren eine Seitenwand entfernt wurde, als Sitzbänke. Die Häuser stehen am Rande einer Rodung in der Nähe eines Baches oder Flusses.

Die Tracht ist der Kleidung der Weißen angepaßt. Die Männer tragen eine lange weiße Hose und ein Hemd. Beliebt sind heute solche himmelblauer Farbe. Die Hose wird durch einen Gürtel gehalten. Zur Zeit meines Aufenthaltes galten Plastikgürtel als besonders elegant. Die Frauen bekleiden sich, soweit sie nicht in den letzten Jahren leichte Kleider europäischen Zuschnitts übernommen haben, mit einem bis zu den Knien reichenden dunkelblauen Rock, einem schlauchartigen Stück Tuch, das über den Hüften in Falten zusammengefaßt und mit einem Stoffgürtel gehalten ist. Dazu tragen sie eine weite kurze Bluse, im Schnitt einer sogenannten „Koller-Bluse“ der Mode um 1900 entsprechend. Nur bei einigen kleinen Mädchen kann man noch die alte „cushma“

sehen, ein bis zu den Knien reichendes Hemd ohne Ärmel, das auf den Schultern durch Nadeln zusammengehalten wird. Gegen den Regen schützen sich die Quijos mit Umhängen bzw. Schirmen aus Palm- und Bananenblättern, die nach Gebrauch fortgeworfen werden. Die Mädchen tragen bis zur Hochzeit oft eine Kette aus Glasperlen, an der je nach Geschmack einige Münzen, Medaillen, Tierzähne oder ähnliches gehängt werden. Die verheirateten Frauen erkennt man an dem handbreiten Halsschmuck aus blauen und weißen Perlen, chaquira. Die Männer sind gewöhnlich ohne Schmuck, pflegen aber zu festlichen Gelegen-



Abb. 2. Quijos-Indianerin mit Regenumhang aus Palmblättern.

heiten, wenigstens abseits der Siedlungen der Weißen, Schulterketten aus rot-schwarzen Früchten, Federn und Knochen umzuhängen und dazu Kronen aus Papageienfedern aufzusetzen. Beide Geschlechter bemalen sich auch das Gesicht mit huito (*Genipa oblongifolia*) oder manduro (*Bixa Orellana*) in Mustern nach freier Wahl. Tatauierung sieht man nur noch vereinzelt bei älteren Männern. Auch das Färben der Zähne wird kaum mehr vorgenommen.

Die erste Stelle in der Wirtschaft der Quijos nimmt der Anbau von Yuca (*Manihot aypi*) ein. Jede Kleinfamilie hat ihre eigene Rodung, chagra. Die Mitglieder der Großfamilie helfen einander meist beim Roden. Frauen und Kinder schlagen dabei das Unterholz aus, die Männer fällen die Bäume. Die trockenen Äste und Stämme werden, soweit möglich, verbrannt. Bepflanzt wird nicht die ganze chagra auf einmal, sondern in kleinen Abschnitten im Abstand von drei bis vier Wochen, damit eine geraume Zeit immer wieder Yuca vorhanden ist. Beim Pflanzen arbeiten Mann und Frau zusammen, der Mann öffnet

mit einem Pflanzstock den Boden, die Frau steckt zirka 10 cm lange Stücke von Ästen der Yuca-Pflanze hinein. Am Rande der chagra werden durch Stecklinge Bananen gepflanzt und oft noch einige Dutzend Zuckerrohrpflanzen. Auch Mais, Erdnüsse, Tabak und Aji (*Capsicum*), um nur die wichtigsten Pflanzen zu nennen, findet man. In die abgeerntete chagra werden Fruchtbäume gesetzt. Die purma (aufgegebene chagra) wird jährlich zur Zeit der Fruchtreife beerntet. Das Ernten und das Reinigen der chagra sind überwiegend Frauenarbeit. Aufgabe der Männer ist die Beschaffung tierischer Nahrung durch Fischen und Jagen. Gefischt wird mit Wurfnetzen, eingehandelten Angeln und durch Vergiften des Wassers mit Barbasco (*Jacquinia armillaris*). Zum Jagen auf kleinere Tiere dient das Blasrohr mit vergifteten Pfeilen. Größere Tiere werden mit Vorderlader-Schrotflinten, die relativ weit verbreitet sind, geschossen. Beide Geschlechter, auch die größeren Kinder, sammeln Kleintiere, Insekten, Wildfrüchte usw. Fallen verschiedener Systeme werden zum Fang von Kaninchen, Ratten und Vögeln aufgestellt. Als Haustiere hält man allgemein Hühner und Jagdhunde.

Fast alle NahrungsmitteI werden gekocht und in Form einer dicken Suppe verzehrt. Fleisch und Fische weiß man durch Räuchern für längere Zeit haltbar zu machen. Als Getränke dienen Guayusa-Tee und Chicha. Letztere scheint den Quijos lebensnotwendig zu sein. Die Zubereitung obliegt den Frauen. Gedämpfte Yuca wird zerstampft, wobei die Frauen einen Teil kauen. Ausgespien und unter die übrige Masse gemischt, bewirken die gekauten Stücke eine leichte Gärung. Die Masse wird in großen Tontöpfen aufbewahrt und zum Trinken in Wasser ausgedrückt. Die milchige und leicht säuerlich schmeckende Flüssigkeit ist nahrhaft und erfrischend. Auch Kochbananen und die Früchte der Chonta-Palme (*Guilema*) dienen zur Bereitung von Chicha. Zu Festen stellt man durch eine besondere Art der Verarbeitung aus Yuca „vinillo“ her. Vinillo ist eine klare, dunkelbraune Flüssigkeit mit einem relativ hohen Gehalt an Alkohol. In der Gegend von Archidona brennen die Quijos mit Hilfe eines einfachen Destilliergehäuses Schnaps aus Bananen.

Die Hauptmahlzeit ist gegen 15 Uhr. Speisereste davon werden am anderen Morgen zum Frühstück verzehrt. Zum Essen wird Chicha getrunken, morgens gegen 3 bis 4 Uhr ungesüßter und möglichst heißer Guayusa-Tee.

Beim Essen hocken die Männer und älteren Knaben um den Kochtopf und fischen sich mit den Fingern die festen Stücke aus der Brühe, die anschließend mit kleinen Schalen ausgelöffelt wird. Frauen, Mädchen und Kleinkinder bilden eine andere Eßgruppe.

Die Quijos rauchen relativ wenig. Der von den Männern präparierte Tabak wird mit der Machete, dem überall verbreiteten Universalwerkzeug, fein zerschnitten und in geräucherte Stücke eines Bananenblattes gedreht.

Soweit die Flüsse für Einbaum befahrbar sind, spielt sich der Hauptverkehr im Quijos-Gebiet auf dem Wasser ab. Von dem oben genannten Reitweg abgesehen, sind die sonstigen Wege, die die einzelnen Häuser miteinander verbinden bzw. zum Fluß führen, schmale Fußpfade. Breitere Gewässer werden an einer Furt durchquert, über schmalere führen Brücken aus einem umgeschlagenen Baumstamm.

Da fast jede Großfamilie zwei oder auch drei Häuser mit den entsprechenden Rodungen, oft eine Tagereise weit voneinander entfernt, besitzt, trifft man immer wieder auf Familien, die von einem ihrer Häuser zu einem anderen unterwegs sind. Alle bewegliche Habe, einschließlich der Hühner, wird dabei mitgenommen. Zum Tragen dienen Körbe (*ashanga*) und Netze (*shigra*), auf dem Rücken hängend und von Tragebändern über der Stirn gehalten. Im allgemeinen wird die ganze Last den Frauen aufgebürdet, der Mann trägt nur seine Waffen und eventuell noch ein kleineres Bündel.

Wie bei den Arbeiten in der Rodung, beim Jagen und Fischen wird auch bei den handwerklichen Fertigkeiten im allgemeinen die geschlechtliche Arbeitsteilung eingehalten, was aber nicht ausschließt, daß in einzelnen Fällen sich Frau und Mann gegenseitig helfen. Die Holzbearbeitung obliegt den Männern. Der Hausbau und die Anfertigung von Canoas, Rudern, Holzschüsseln, Löffeln usw. werden mit Hilfe von Stahlaxt und Machete vorgenommen. Aus zu Schnüren gedrehten Fasern der Agave und Chambirapalme fertigen die Männer Netze zum Fischen, die 10 bis 12 m lang und etwa 0,80 bis 1 m hoch sind. Am oberen Rand sind Schwimmer aus Balsa-Holz, unten Steine zum Beschweren angebracht. Körbe verschiedener Art und Größe werden aus einer Liane geflochten. Auch die Herstellung von Schmuck und Waffen (Blasrohr,



Abb. 3. Kirche in Loreto.

Köcher, Pfeile) ist Aufgabe der Männer, während die Frauen sich der Töpferei und dem Spinnen widmen. Die Keramik ist unbemalt und relativ roh gefertigt, besonders im Vergleich zu den schönen Stücken der Canelos-Indianer. Die zu dicken Fäden versponnene wilde Baumwolle wird mit Wachs getränkt und dient zur Beleuchtung. Die Musikinstrumente, Trommeln, Geigen, Längs- und Querflöten werden von den Männern hergestellt und gespielt.

Die größte gesellschaftliche Einheit unter den Quijos ist die Großfamilie. Darüber hinaus ist ein Gefühl der Zusammenghörigkeit nur durch die gemeinsame Sprache und Kultur gegeben. Die Einteilung der Quijos in partidos, die sich im Gebiet von Loreto, Avila und San José heute noch findet, in Archidona, Tena und Puerto Napo vor zirka zehn Jahren aufgegeben wurde, ist wahrscheinlich durch die Jesuiten-Mission vorgenommen worden. Als Beispiele seien hier die frühere Einteilung von Tena und die heutige von Loreto angeführt. Die zum Gebiet von Tena gehörenden Indianer waren in drei Gruppen aufgeteilt, die nach den Flüssen Tena, Pano und Misahualli benannt waren. Zu jeder Gruppe gehörten ein „Huainaro“, ein „Capitán“, ein „Teniente“ und zwei „Soldados“. Als Zeichen ihrer Würde trugen diese Chargen die sogenannte

„vara de justicia“, mit Silber beschlagene Holzstäbe. Huainaro und Capitán mußten sich jeden Sonntag bei der Verwaltungsautorität (Gobernador, Jefe oder Teniente Político) melden und nahmen die Befehle für ihre Gruppe entgegen. Dabei handelte es sich meist um die Gestellung von Trägern nach Quito und von Wegearbeitern und das Einsammeln und Abliefern von Abgaben. Teniente und Soldados dienten als Boten bzw. ausführende Organe des Huainaro. Die Chargen wurden jährlich neu bestimmt und im Rahmen eines Festes die „vara de justicia“ feierlich übergeben. Diese Organisation zerfiel in Tena nach dem Eintreffen der amerikanischen (protestantischen) Mission. Auch in Loreto sind die umwohnenden Indianer in drei Gruppen aufgeteilt. Hier stellt jede Gruppe nur eine Charge, d. h. eine Gruppe stellt den Huainaro, die zweite den Capitán, die



Abb. 4. Versammlungshäuser zweier Partidos in Loreto.

dritte den Teniente. Ordnet der Teniente Político, der ecuadorianische Verwaltungsbeamte, eine größere Arbeit wie z. B. den Bau von Wegen oder Rasthäusern, das Reinigen von Plätzen, die Reparatur oder den Neubau der Kirche an, so gibt er den Befehl an den Huainaro, der ihn über den Capitán an den Teniente weitergibt. Jeder der drei Anführer versammelt so viel Männer, wie zur jeweiligen Arbeit notwendig sind, in seinem Hause, traktiert sie mit Chicha und übermittelt ihnen den Befehl des Teniente Político. Auch hier wechseln die Chargen jährlich, wobei sie unter den Gruppen ausgetauscht werden. Verständlicherweise sind diese Stellungen gar nicht beliebt, sie bringen oft Streitigkeiten und immer große Chicha-Ausgaben mit sich. Jede der Gruppen hat am Dorfplatz ein großes Versammlungshaus, in dem die Mitglieder des jeweiligen partido zur Zeit der Feste, beim jährlichen Besuch des katholischen Missionars und eventuell bei der Ausführung der öffentlichen Arbeiten wohnen. Das eigentliche Dorf Loreto besteht zur Zeit nur aus dem Hause des Teniente Político, des ecuadorianischen Verwaltungsbeamten der parroquia Loreto, der Kirche, dem Convento genannten Haus, in dem der Missionar bei seinem Besuche wohnt, einer Unterkunft für Reisende und den drei Versammlungshäusern. Die Indianer leben in den Wäldern der Umgebung in ihren Rodungen.

In den Häusern wohnt jeweils eine **G r o ß f a m i l i e**, im allgemeinen aus einem Elternpaar und den verheirateten Söhnen mit ihren Familien bestehend. Jede Kleinfamilie hat ihre Schlafplattform und ihre Feuerstelle. Im Rahmen der Großfamilie spielt sich das Leben des Individiums ab.

Die Indianerin gebiert allein im Wald, in der Nähe eines Flusses oder Baches. Nach der Geburt baden Mutter und Kind und kehren in das Haus zurück. Zwillinge sind nicht beliebt. Einer von ihnen wurde früher nach der Geburt getötet, heute wird er an andere Familien abgegeben, in der er wie ein eigenes Kind aufwächst. Mann und Frau sind zur Zeit der Geburt eines Kindes Vorschriften unterworfen, die sich besonders in Speiseverboten und -geboten äußern. Der Vater darf bestimmten Tätigkeiten wie Schießen mit Gewehr oder Blasrohr, Arbeiten mit der Axt und Fischen mit dem großen Wurfnetz nicht nachgehen.

Das Kleinkind wird von der Mutter im Tragtuch getragen. Nachts schläft es im gleichen Tuch, das wie eine Hängematte zwischen zwei Stöcken ausgespannt ist. Sobald wie möglich helfen die Kinder den Eltern und lernen dadurch die notwendigen Arbeiten kennen.

Jungen wie Mädchen werden früh **v e r h e i r a t e t**, erstere im Alter von etwa 17 Jahren, letztere mit etwa 15 Jahren. Der Vater des Jungen sucht nach einer ihm passend erscheinenden Schwiegertochter und hält beim Vater der in Aussicht genommenen Braut um die Hand des Mädchens an. Hat die Werbung Erfolg, so sucht er ein Ehepaar aus seiner Verwandtschaft als Hochzeitshelfer oder Hochzeitspaten, marcaya und marcama, die die Werbung nach einigen Monaten formell wiederholen. Die Hochzeitsfeier findet im Hause des Bräutigams statt. Dabei trägt der Bräutigam einen Poncho aus weißem, leichtem Stoff, die Braut ein buntes Tuch um Kopf und Schultern geschlungen. Die Zipfel des Tuches hält das Mädchen während der ganzen Feier vor dem Gesicht zusammen. Sie wird von der marcama des Bräutigams und ihrer eigenen geleitet, der Bräutigam von den beiden marcayas. Die eigentliche Zeremonie besteht in einem Tanz und einem Essen, bei dem Männer und Frauen ausnahmsweise zusammensitzen. Nach dem Fest geht die Braut wieder in das Haus ihrer Eltern zurück. Nach etwa einer Woche wird sie von diesen zu ihrem Bräutigam geleitet, der jetzt offiziell zum ersten Male das Gesicht seiner Braut sieht. Alle begeben sich dann in den nächsten Ort zur standesamtlichen und kirchlichen Trauung. Bei den abseits lebenden Gruppen wird das später bei Gelegenheit eventuell nachgeholt. Das junge Paar lebt nun im Hause des Mannes.

Verboten ist die Heirat unter nahen Verwandten. Nur zwei Unverheiratete oder zwei Verwitwete gehen jeweils die Ehe miteinander ein.

Christlich-spanische **N a m e n** sind heute allgemein verbreitet. Zusätzlich führen die Männer noch den sogenannten **b u r l a - s h u t i**, unter dem sie meist bekannter sind als unter ihrem eigentlichen Namen. Die burla-shuti werden nach körperlichen Besonderheiten ausgewählt oder sind Tier- oder Pflanzenbezeichnungen. Von seinen Freunden bekommt der Mann diesen „**S p i c z n a m e n**“ vereinzelt schon als Junge, im allgemeinen aber bei seiner Hochzeit.

Tritt ein **T o d e s f a l l** ein, so wird der Verstorbene in seinen besten Kleidern auf seiner Schlafplattform aufgebahrt und von den Frauen beweint. In der Nacht wachen die Freunde und Verwandten bei dem Toten. Die Männer veranstalten Gemeinschaftsspiele, „um den Toten zu ehren“. Die Spiele zeigen nahe Verwandtschaft mit denjenigen, über die Rivet und Karsten von den Highlandindianern berichten. Im Morgengrauen, nach Abschluß der Spiele, fangen zwei oder drei Männer einige Hühner, wobei sie wie Hunde bellen und auch auf allen vieren kriechen, „um eine Jagd vorzutäuschen“. Die Teilnehmer an der Totenfeier verzehren dann diese Hühner.

Der Tote wird in gespaltenen Bambus gehüllt und in der Mitte des Hauses, zirka 1 bis 2 Meter tief, begraben. Nur noch selten benutzt man einen aus-

gehöhlten Baumstamm oder ein altes Kanu als Sarg. Einen Teil seines persönlichen Eigentums gibt man dem Toten mit. Das Haus wird dann von allen Bewohnern für immer verlassen. Schwiegertöchter und kleine Kinder begräbt man im Walde oder vereinzelt auf dem christlichen Friedhof. Palmzweige über diesen Gräbern sollen dann das verlassene Haus symbolisieren. Den Toten setzt man Nahrungsmittel auf das Grab, die noch einige Male erneuert werden.

Alle Männer einer Großfamilie sind gemeinsam Eigentümer des der Großfamilie gehörenden Landes, das fast immer aus mehreren, oft tagereisenweit auseinander liegenden Stücken besteht. Auf jedem Stück stehen ein oder mehrere Wohnhäuser, um die die Rodungen der Kleinfamilien liegen. Im allgemeinen hat die Großfamilie auf jedem Landstück nur ein Wohnhaus. Wird die



Abb. 5. Grab mit für den Toten bereitgestellten Nahrungsmitteln.
(Die Wände des Hauses wurden vor dem Verlassen niedrigerissen.)

Zahl der Kleinfamilien zu groß, bauen sich einige Söhne mit ihren Familien in nächster Nähe ein weiteres Haus. Die Ausbeutung des Urwaldes im Gebiet der Großfamilie steht allen Mitgliedern offen. Verkauf von Land ist nur möglich mit Einwilligung aller Männer, die in Fragen, die die Großfamilie berühren, alle gleichberechtigt sind, wenn auch praktisch die älteren Männer und die Zauberer die jüngeren oft zu beeinflussen vermögen.

Alle selbst hergestellten Sachen, alles selbstverdiente Geld bzw. die davon gekauften Dinge sind Eigentum des einzelnen, der darüber frei verfügen kann. Auch Frauen und Kinder haben ihr persönliches Eigentum. Beim Tode eines Mannes bekommen seine Söhne die ihm nicht ins Grab mitgegebenen Gegenstände. Sind nur Töchter vorhanden, erben die Brüder des Mannes. Die Witwe geht meist zu ihrer Familie zurück. Die Töchter nimmt sie im allgemeinen mit, von den Söhnen nur die, die noch der Mutter bedürfen. Diese kehren später in die Großfamilie des Vaters zurück, da sie dort Miteigentümer des Großfamilienlandes sind und in der Familie der Mutter keinen Anspruch auf Wohnung und Land für eine Rodung haben. Sind in einer Großfamilie nur noch Töchter, so

geht das Land an diese bzw. ihre Männer, die in diesem Falle meist in das Haus der Schwiegereltern ziehen.

Die Jagd ist auf dem eigenen Gebiet oder in freiem, d. h. von niemandem beanspruchtem Urwald gestattet. Übergriffe auf fremdes Gebiet führen heute zu Schlägereien zwischen den Familien. Fischfang ist theoretisch überall erlaubt. Praktisch beanspruchen die Familien den an ihr Land angrenzenden Teil des Flusses. Besonders das Fischen mit barbasco wird hier Fremden verwehrt.

Ansätze zu Spiel und Sport kennen wir nur von den Kindern. Schwimmen, Tauchen und Blasrohrschießen gehören zu ihren Lieblingsbeschäftigungen. Sie haben auch ein Ballspiel mit Bällen aus Maisblättern, ein Steinchenpiel in der Art unseres Murmelspiels und Kreisel.

Bereits seit Jahrhunderten sind die Quijos nominell Christen. In ihrem Leben ist aber immer noch der Zauberer, sagra oder yachac runa, von größter Bedeutung. Praktisch kann jeder männliche Quijo-Indianer Zauberer werden, wenn er sich einer Ausbildungszeit bei einem anerkannten Zauberer unterzieht. Einer meiner Gewährsmänner berichtete mir, es habe auch weibliche Zauberer gegeben, konnte mir jedoch keine näheren Angaben darüber machen. Die Ausbildung soll sich mehrere Jahre lang hinziehen. Der Novize lernt dabei die für einen Zauberer wichtigen Dinge, besonders das Trinken von Tabakbrühe, ayac huasca (*Banisteria caapi*) und huantuc (*Datura arborea*). Mit Hilfe der beiden letztgenannten pflanzlichen Drogen versetzt sich der Zauberer in Trance, um mit seinem Geist (supai) zu verkehren, um sich gegen die unsichtbaren Pfeile anderer Zauberer zu wehren und auch um Kranke zu heilen. Die durch einen feindlichen Zauberer in den Körper des Kranken hineingezauberten Gegenstände, die die Materialisation der Krankheit darstellen, saugt er wieder aus und zerstört sie. Wichtig für die Krankenheilung wie auch für die Abwehr bösartiger Seelen von Verstorbenen ist ein huairashina panga genannter Blätterbusch.

Bekannte Zauberer verdienen viel Geld. Sie werden sogar, da die Zauberer des Urwaldes als mächtiger als die des Hochlandes gelten, zu Krankenheilungen in die Sierra gerufen, bzw. diese Kranken kommen zu ihnen. Indianer des Hochlandes lassen sich auch bei den Urwald-Zauberern ausbilden.

Jeder Zauberer hat seinen supai (Geist), den er eines Tages während seiner Lehrzeit im Wald trifft. Der Geist unterrichtet ihn und hilft ihm.

Außer den „Hilfsgeistern“ der Zauberer gibt es noch andere. Diese verkörpern z. T. altindianische Anschauungen in modernem Rahmen. So gibt es eine böse Art, die wie ein Pater mit Soutane und Bart aussieht, aber nach hinten weisende Füße hat. Ein anderer Geist soll wie ein „Gringo“, d. h. Europäer oder Nordamerikaner, aussehen und den Zauberern viele Geschenke geben. Der maquipucu-supai ist elegant gekleidet und trägt sogar — unter den Quijos ein Zeichen von Vornehmheit — einen Hut. Von ihm unterrichtete Zauberer gelten als besonders kennnisreich.

Beim Wegebau oder im Steilufer eines Flusses findet man im Quijos-Gebiet vereinzelt Deckelurnen, die wahrscheinlich Begräbnisse für Kinder gewesen sind. Die heutigen Indianer bringen sie mit dem supai ingaro in Verbindung. Dieser, in Gestalt eines großen Affen, trug sein Herz nicht im Körper, sondern unter der Achsel und war als Menschentöter gefürchtet. Schließlich besiegt, schnitt man das Herz ab, ließ Herz und Gehirn verfaulen und füllte die Reste davon mit Sand gemischt in Urnen, die vergraben wurden. Den Quijos gilt der Inhalt der Urnen als Jagdzäuber.

Als Liebeszauber dient eine simayuca genannte Mischung aus den Herzen zweier kleiner Vögel, Pulver aus den Blättern einer Pflanze piripiri (*Cyperus sp.*) und manduro (*Bixa Orellana*). Der Mann bestreicht sich Gesicht und Hände mit dieser Mischung. Jede Frau, die er berührt, ist ihm dann verfallen. Zu einer anderen Art von Liebeszauber dienen die Knochen eines rebhuhngroßen Vogels

turuyuto. Der Vogel wird an der Stelle, an der er getötet wurde, eingegraben. Ist der Kadaver verfault, werden die größeren Knochen herausgenommen und durchbohrt. Schaut ein Mann durch die Durchbohrung eines solchen Knochens auf eine Frau, so wird diese „bald zu ihm kommen“.

Die Seelen (aya) der Zauberer verwandeln sich nach dem Tode, haben die Zauberer den Saft einer Pflanze pumayuyu getrunken, in einen Puma, der einige Zeit in der Nähe des verlassenen Hauses bleibt und dann im Wald verschwindet. Haben sie viel huantoc (*Datura arborea*) zu sich genommen, geht ihre aya in ein Dorf tief im Walde, wo nur solche Seelen sich aufhalten. Über das Schicksal der Seelen der Nicht-Zauberer konnte ich keine übereinstimmenden Auskünfte erhalten. Einige meinten, sie verblichen im Körper, andere glaubten, sie würden von den Waldgeistern (*sacharuna*) in ein Dorf im Walde gebracht. Die supai benutzen die Seelen, um die Lebenden, besonders die Familienangehörigen, zu erschrecken und ihnen eventuell Schaden anzutun.

Von den Mythen und Erzählungen, die mir von den Quijos bekannt wurden, möchte ich an dieser Stelle nur eine mir besonders interessant erscheinende wiedergeben. Wenn auch ihre Ausdeutung einer späteren zusammenfassenden Bearbeitung vorbehalten ist, so möchte ich doch schon auf die Verbindung hinweisen, die zu anderen Völkern Amerikas, besonders des Amazonasgebietes, besteht. Ich denke dabei in erster Linie an den „Herrn der Pumas“ und die Zwillingssheroen.

„Früher lebte ein großer Zauberer, der sich in einen Puma verwandeln konnte und viele Menschen fraß. Eines Tages brachte er von weit her eine schwangere Frau in sein Haus. Später ging er in den Wald zur Jagd, und während seiner Abwesenheit versteckte sich diese Frau unter dem auf einem Trockenröst aufgestapelten Mais. Nach seiner Rückkehr von der Jagd, auf der er einige Menschen getötet hatte, ging der Zauberer daran, sich aus den Toten eine Mahlzeit zu bereiten. Da spuckte die Frau von oben herab aus ihrem Versteck auf das Essen. Der Zauberer sah das, suchte die Frau und fand sie in ihrem Versteck. Er warf sie auf den Boden und tötete sie. Um ihr Fleisch zum Trocknen zuzubereiten, öffnete er ihren Körper und sah dabei einen gummiartigen Beutel, in dem er zwei lebende Embryos bemerkte. Die Frau des Zauberers wollte die Kinder aufziehen. Plötzlich aber kam ein großer menschenfressender Sperber, der den Beutel forttrug. Er vermochte ihn aber nicht zu öffnen und ließ ihn auf den Sumaco [ein 3900 Meter hoher erloschener Vulkan inmitten des Quijos-Gebietes] fallen. Das sahen einige Geier. Diese bat die Frau des Zauberers, ihr den Beutel zurückzubringen.

Die Kinder aus dem Beutel, zwei Jungen, wuchsen sehr schnell, und nach kurzer Zeit hatten sie die Größe von etwa Fünfzehnjährigen erreicht und waren sehr klug.

In dieser Zeit lebten viele Pumas, die die Menschen belästigten und fraßen. Zu den beiden Jungen gesellte sich jetzt ein dritter, von dem man nicht weiß, woher er kam. Die drei überlegten sich, wie sie am besten den Zauberer und die Pumas töten könnten. Sie gingen zu den Galeras [ein niedriges Waldgebirge, etwa 1500 Meter hoch, zwischen dem Rio Napo und dem Sumaco]. Dort gibt es bis auf den heutigen Tag viele Pumas, die von weit her kommen sollen, um dort Salz zu fressen. Die drei Jungen gruben ein Loch in den Berg. Da sie nur ihre Fingernägel und Stöcke zur Verfügung hatten, dauerte das sehr lange. Dann luden sie den Zauberer ein, die Höhle zu besichtigen, und baten ihn, ihnen bei der letzten Reinigung zu helfen. Als der Zauberer hineingekrochen war, schlossen die Jungen schnell den Eingang mit einem Gemisch von Erde und Steinen und riefen: „Sei hart!“, worauf die Masse im gleichen Moment hart wie Stein wurde. Der Zauberer wollte hinaus und schlug gegen die Wand, daß der Berg bebte. Seit dieser Zeit ist in den Galeros der große

Puma eingeschlossen. [Der Erzähler nannte ihn den „mundo-puma“, Welt-Puma!]

Immer noch kommen die Pumas, ihn zu besuchen. Hört man aus dem Innern des Berges ein Dröhnen, dann ruft der Eingeschlossene die anderen Pumas. Diese bringen ihm Wildfleisch. Das will der „mundo-puma“ aber nicht und sagt: „Warum bringt ihr mir nicht Menschenfleisch? Wildfleisch ist für mich nicht mehr als eine Mahlzeit von Früchten.“

Die Pumas wollten nun aus Rache die Jungen töten; diese gedachten alle Pumas auszurotten.

Als sie durch den Wald zogen, mußten sie eine Schlucht überqueren, über die sie einen Baumstamm legten. Zwei der Jungen versteckten sich an einer Seite, der dritte jenseits der Schlucht. Die Pumas folgten seiner Spur. Als sie alle auf dem Stamm waren, warfen die Jungen diesen in die Schlucht. Alle Pumas kamen dabei um. Nur eine schwangere Puma-Frau konnte sich retten. Darum gibt es immer noch Pumas.

Daraufhin wollten die beiden Knaben [im weiteren Verlauf der Erzählung handeln nur noch die im Anfang genannten zwei Jungen] auch den großen Sperber und die große Schlange, die beide Menschen fraßen, töten. Sie begaben sich zu der Stelle, an der der Sperber nachts auf einem Felsen schlief. Mit einem Stock zerschlugen sie ihm erst einen Flügel und töteten ihn dann mit weiteren Schlägen.

Schwieriger war es, die Schlange zu töten. Sie fanden aber den Weg, den sie benutzte, und bauten dort eine Falle, in der sie die Schlange töteten. Sperber und Schlange verwandelten sich zu Stein. Die Vorfahren haben früher diese Steine gesehen. Am Weltenende erheben sich Sperber und Schlange wieder.

Die Jungen blieben dann mehrere Jahre bei ihrer Stiefmutter, der Frau des Zauberers. Einmal gab diese den Jungen den Auftrag, Mais zu ernten. Sie arbeiteten aber nicht viel, und auf die Vorwürfe der Frau riefen sie nur: „Mais, Mais.“ Da wurde plötzlich der Maishäufen immer größer, bis er die Frau bedeckte und die Jungen sie wieder herausholen mußten. An einem anderen Tag mußten sie Holz zerschlagen. Als die Frau von ihrer Arbeit in der Rodung zurückkam, lag nur ein kleiner Haufen dort. Wieder fragte die Frau, warum sie nicht mehr gearbeitet hätten, und die Jungen antworteten nur mit dem Ruf: „Holz, Holz.“ Sofort wuchs der Holzhaufen, bis er die Frau bedeckte und die Jungen sie befreien mußten.

Als die Jungen ausgesandt wurden, Wasser zu holen, brachten sie wiederum nur sehr wenig. Die Frau schalt sie deswegen. Auf den Ruf der Jungen „Wasser, Wasser“ floß so viel Wasser vom Fluß her, daß die Frau ertrank. Später fanden die Jungen sie flußabwärts, brachten den Leichnam zurück und gruben ihn im Boden des Hauses ein. Die Frau heißt nun „Erdmutter“. Wenn sie sich im Grabe umdreht, bebt die Erde.

Die Jungen verließen das Haus und stiegen zum Himmel hinauf. Der eine wurde dort zum Abendstern, der andere zum Morgenstern.“

Die Quijos sprechen heute Quechua. Schon zur Zeit der Inkaherrschaft über das Hochland von Ecuador hat wahrscheinlich wenigstens ein Teil der Quijos neben ihrer jetzt vergessenen eigenen Sprache Quechua beherrscht. Inkaische Heerführer brachten von ihren Zügen, wie die frühen Chronisten berichten, Gruppen der Quijos nach Quito und sogar nach Cuzco, damit sie die Quechua-Sprache erlernten. Daneben hat es sowohl enge familiäre als auch Handelsverbindungen mit dem Hochland gegeben. Die allgemeine Verbreitung des Quechua im Quijos-Gebiet datiert aber erst aus der frühen Kolonialzeit.

Die Unterschiede zwischen dem heute von den Quijos gesprochenen Quechua und dem der Hochlandindianer sind relativ gering. Sie machen sich mehr im Wortschatz als in der Grammatik bemerkbar. Letztere erscheint im Vergleich mit dem peruanischen Quechua, z. B. bei Middendorf, stark ver-

einfacht. Als Beispiel für die Art des Quechua der Quijos möchte ich mit interlinearer Übersetzung den ersten Satz einer Geschichte über den Mond, erzählt von einem Quijo aus Tena, hier wiedergeben.

imasnara ñucanchi yaya'una cuentanaushca chai quillamanda,
2 1 3
wie unsere Väter haben erzählt jenem von Mond,
imasnara ñaupatiempo runayashca.
wie (er) früher war in einen Mann verwandelt.

Dieses Beispiel zeigt auch, daß spanische Wörter ins Quechua übernommen wurden, wie sich umgekehrt im Umgangsspanisch Ecuadors Quechua-Wörter finden.

Mit dem weiteren Fortschreiten der Zivilisation in die Wälder des Ostens hinein werden die Quijos immer mehr zu Mestizen werden; einmal in physischer Hinsicht, da Siedler aus dem Hochland sich sehr oft indianische Frauen nehmen, besonders aber in ihrem kulturellen Habitus. Ein Teil der jüngeren Generation lernt in den Missionsschulen lesen und schreiben und dazu Spanisch sprechen, und immer mehr junge Männer werden zum Militärdienst herangezogen. Da der Prozeß des Kulturwandels jedoch langsam vor sich geht, ist ein Aussterben der Quijos nicht zu befürchten. Ihre Kultur wird aber schwinden und sich höchstens noch in folkloristischen Relikten erhalten.

The Indian Game of Sagargote (Kooka)*

Edited by

Jaya S. Patel and Paul G. Brewster

With 6 figures

This game is played exclusively by girls, the boys regarding it as beneath their dignity even to mention it. Any number of girls can take part, and the scoring can be individual or by teams. If two teams are competing against each other, all the participants sit in a circle, no two players of either team being seated side by side.

The materials necessary for playing are five pebbles (usually gathered from along railroad track), square blocks of shellac, or beans of the sagargote (*Caesalpinia crista*), known also a Bonduc nut or fever nut¹).



Fig. 1.

In remote villages where neither pebbles nor shellac blocks are easily procurable, the girls make use of broken pieces of baked-mud pots, which they rub against a rough surface to shape as desired. Although the number of objects is usually five, those who wish to make the game more difficult may be found plaing it with seven or even with nine stones.

In order to score a *Tika* (one point) over another player, one has to execute the following movements:

1. Chhab (basket). In this movement all the stones are held in one hand, tossed a little way into the air, caught on the back of the hand (Plates 1 and 2),

*) The details of the playing were recorded in 1955 in Bombay by Miss Patel, who also took the accompanying photographs. Comparative notes are by the second author.

¹) Forms in which five objects are used are very widespread; the Greek pentolitha (and the later papapetros), the Polish kamuszki, the Cassubian kamczyzki, the Jugoslav pitonjci and piljakas, the Swedish Spelasten, the Arabic bāçūr, the Korean Kong-keuri, the Gaelic sgreaga, the Czech Námajky and Školka skaménky, the Javanese Damboel, the Annamite Gián cón sâng, the Turkish biccil, the Hungarian kapózás, or kapó-kövezés, etc. Five ist the number usually employed also among the Maori, though more are often used by expert players. Abyssinian players use five, seven, or eleven stones.



Fig. 2.



Fig. 3.

tossed again, and this time caught in the palm. This movement is done only once^{2).}

2. In the second movement all the stones are scattered on the floor. One of them is picked up either by the player herself or by the girl next to her and is used for tossing. As this is tossed, the others are picked up singly. The

²⁾ The catching of one or more (sometimes all) of the stones on the back of the hand is to be found in most forms of this game. Sometimes it is done only at the beginning of the game. In the d z a g game of Somaliland, for instance, the player takes eight or more stones in his right hand, throws them up, and catches as many as he can on the back of his hand, then throws these up again and catches them in his palm. The stones which have fallen on the ground during the process have to be picked up, one by one, in the interval between the throwing up of the stones and their being re-caught. As soon as four stones are in the right hand, they are transferred to the left, while the right hand goes on catching the next four. In the Scottish game of "Chuckies" the catching of the stones on the back of the hand is done in five of the twelve movements.

This kind of catching appears in the Swedish, Arabic, Gaelic, Annamite, Abyssinian, and Maori variants cited above; in English and American forms of the game; and in the Burmese Z e - h k o p , the Singhalese P e t t i k i t t a n , the Haitian P i n c h e , the Spanish L o s c h i n o s , the Moroccan M a l a , and the Berber q a i d o u - f a i d o u . It is of frequent occurrence also in central and southern Africa: the Nigerian I s e , the Malinké b e r e f i l i , the O u o l o f q u e u l , the Dogon g o k e l l e , the Mamvu and Logo m b e l e , usw.



Fig. 4.



Fig. 5.

picking up is done by the same hand that tosses, and the player must not touch any pebble other than the one she is supposed to pick up. The picking up of one stone at a time off the floor has to be continued until all (five, seven, or nine) have been picked up³⁾.

3. At this stage the player has to pick up two stones at a time, five times (i.e. if five is the number of stones being used).

4. In this movement the player must pick up three stones and one stone alternately, doing this five times.

5. Next, the player must pick up four at a time, five times.

6. Now the Chhab (1') is repeated, but with a slight difference. Instead of catching all the stones in the palm of her hand, the player retains one particular stone (pointed out by one of the girls seated next to her) on her hand and drops

³⁾ There is some obscurity at this point. Did the informant mean that the picking up, one by one, of the stones on the floor is to be repeated as many times as the number of stones being employed in the game? In light of the instructions for movements 3, 4, and 5, it would seem that this is the meaning. If so, the performing of movement 2 might well require considerable time.

the others on the floor. Now, with this stone still in place, she has to pick up, one by one, all the other stones on the floor and deposit them in the other hand. Finally, she tosses the first stone up, turns her hand over, and catches it in the palm. This movement is done only once.

7. The next movement consists in holding all the stones in both hands (as one would do to drink water from the hands), tossing them up a (Plates 3 and 4) little to be caught on the backs of the hands. They are then tossed back to the first position (a sort of *Chhab* with two hands). This must be done five times.

8. This is a repetition of 7, but with the right hand only. It is performed five times.

9. The same, but with the left hand, the movement being executed five times.

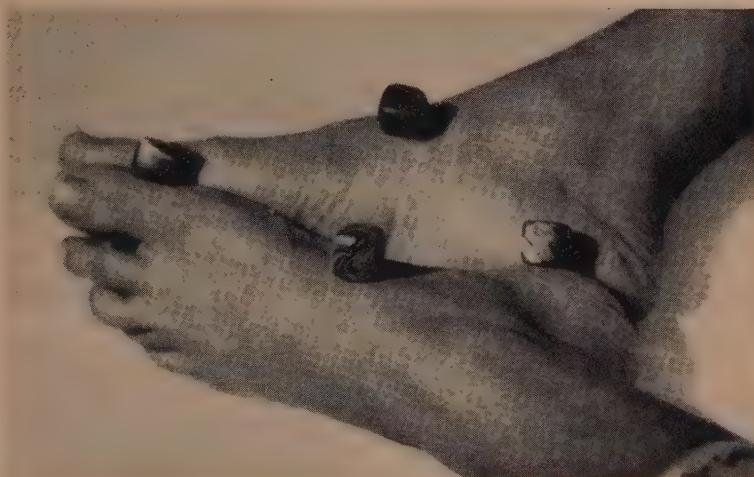


Fig. 6.

10. The same, but with one hand doing the tossing and the other doing the catching, five times.

11. The next movement is known as *Vichhun* (scorpion). The fingers of both hands are interlocked as shown above, and one of the girls sitting next to the player places all the stones in the space thus formed between (Plate 5) the hands. The player must now toss the stones up and catch them in her palms. This movement is done once.

12. The last movement is known as *Choolo* (cooking-place). The player puts her feet together and places four of the stones as shown in the photograph. Then she tosses up the fifth stone, pushes one of the others between the soles of her feet, and catches the falling stone. When (Plate 6) she has succeeded in getting all four in position, she separates her feet and, tossing up the fifth stone, picks up, one by one, the four others between her feet. This movement is done only once⁴).

4) So far as I am aware, this last movement is unique. Since the name given to it is *Choolo* (cooking-place), apparently the stones pushed between the soles of the feet are thought of as articles of food to be cooked (and later taken from the fire).

In most forms of the game in which the pushing of the stones is present, the stones are pushed between the outspread fingers of the left hand, the tips of which are touching the floor or the ground. The following partial description of an English variant will illustrate: "... The left hand is contracted and the digits, well separated, are placed firmly on the table. A bone (read stone) is placed on its side between each two of the digits. The fifth bone is thrown up and while it is in the air one bone at a time is gently pushed through the arch of the two digits and the thrown-up bone caught... This movement is known as 'Houses' or 'Stables'." Other English names by which the movement is known are 'Put the cows in the byre', "Arches", and "Horses in the Stall". This is one of the movements also in the Arabic *bācīr*, in the Abyssinian game, and in the Turkish *biccil*. In the latter the arch is made by thumb, index finger, and middle finger.

If a player makes a mistake (i.e. picks up the wrong number of stones), drops a stone, or forgets the proper order of the movements, she must yield her place to the next player, and when her turn comes again she continues from the point at which she made her error⁵.

5) Among the comments which might be made upon the game of Sagargote, the following are perhaps the ones most worth making here: First, as compared with forms from other parts of the world, it is a rather simple game. A good example of how difficult a movement can be it is the following action to be performed in an English variant: "The bones are held in the palm of the hand and scattered on the table. The cuff of the right sleeve is held by the right hand and a selected bone is thrown up; one bone is picked up off the table with the right hand, which is then passed under the left one, the right sleeve still being held, and the thrown-up bone caught. This is repeated with the others in turn and then the movement is repeated with two, three and one, and finally four bones at a time." Second, there appears to be no certain time or place for playing the game. In Morocco and Algeria children never play it indoors. To do so would bring bad luck upon the family. Third, beyond the loss of turn, no penalty is imposed upon the loser. In the Indonesian (Annamite) game the loser is struck on the back by the winner. The winner in the Arabic game hits the loser on the calf of the leg with two fingers. A winner in the Moroccan Mala, which is a gambling game, divides among his less fortunate comrades all pebbles won over his stake (usually ten), but accompanies each gift with a blow on the back. A Singhalese winner also divides his winnings but is entitled to give a blow for each pebble he gives another player. The same rule is followed in the Ouolof queul.

Die Nilotenstellung bei venezuelanischen Indianern

Von
Walter Dupouy *)

Mit 17 Abbildungen

Dieser Artikel befaßt sich mit jener eigentümlichen Ruhestellung, wie sie bei den verschiedensten Völkern der Erde beobachtet wurde, und die von den deutschen Ethnographen „Nilotenstellung“ bzw. „einbeinige Ruhestellung“, von den englischen Forschern „One-leg resting

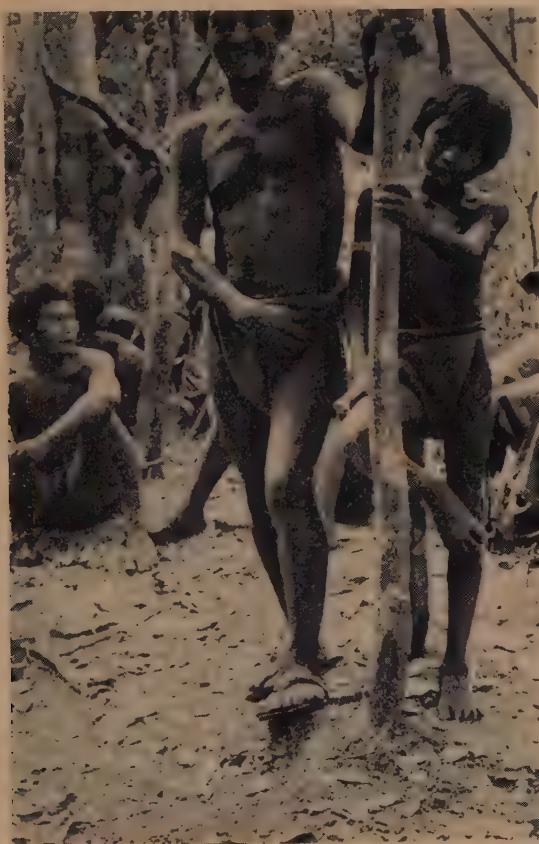


Abb. 1.

position“ genannt wurde. Das Individuum steht in dieser Stellung auf einem Bein, die Fußsohle des angezogenen Beines lateral gegen das gerade Bein ober- oder unterhalb des Knie gestützt. Bei gelegentlich beobachteten Variationen dieser Stellung wird statt der Fußsohle der Knöchel oder das Knie des angezogenen Beines gegen das Knie des gestreckten gestützt. Im ersten Falle ist das Knie des angezogenen Beines nach vorwärts gerichtet;

*) Walter Dupouy ist der ehemalige Direktor des staatlichen Museums für Naturwissenschaften, Caracas, Venezuela (1940—48). Seit 1948 ist er Kurator der ethnographischen Abteilung dieses Museums und Leiter der Kommission für Indianerfragen (Comisión Indigenista Nacional). Der vorliegende Artikel erschien in „Boletín Indigenista Venezolano“, Bd. 1, Nr. 2, 1953; und wurde mit Genehmigung des Autors gekürzt und aus dem Spanischen übersetzt von Johannes Wilbert.

im zweiten Falle ragen Fuß und Unterschenkel des erhobenen Beines hinter dem gestreckten Bein heraus.

Vor einiger Zeit erhielt ich von dem schwedischen Ethnologen Dr. G. Lindblom ein Exemplar seiner interessanten Studie "The one-leg resting position (Nilotenstellung) in Africa and elsewhere", in der sich der Autor auf 34 reich



Abb. 2.



Abb. 3.



Abb. 4.

illustrierten und mit einer Verbreitungskarte ausgestatteten Seiten speziell mit dem hier zur Debatte stehenden Problem befaßt. "It probably makes no difference which leg is stood on", schreibt Lindblom. "Thus in this case there seems to be no counterpart to 'righthanded' and 'lefthanded'. As a rule a spear or staff is held in one hand as a support — sometimes the support is grasped with both hands — but information has also been given about this position without support, not only from the Batchioko in Angola (the only one adduced by Schilde), but also from the Dinka, Kona (Yukun), Mendi etc. They



Abb. 5.



Abb. 6.

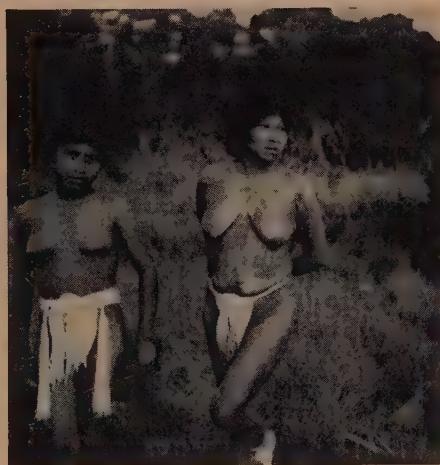


Abb. 7.

can rest in this way for long periods, especially with the help of the support." Dr. Lindblom erklärt, daß diese Ruhestellung vorwiegend von den Männern und Jungen, seltener dagegen von den Frauen eingenommen wird, "and among peoples who go barefooted, but there are also examples of sandal-shod feet. In this case it is probably a matter of thin soft sandals."

Europäische Reisende, so führt Lindblom aus, haben diese Ruhestellung bereits seit 1860 erwähnt und beschrieben, wobei ihre Beobachtungen hauptsächlich aus dem Gebiet des Weißen Nils und dem nordöstlichen Afrika stam-



Abb. 8.



Abb. 9.

men. Der erste Forscher aber, der sich ihr in ganz speziellem Maße widmete, war W. Joest, der nicht nur Beispiele aus Afrika, sondern auch aus Australien und von den Vedda Ceylons beobachtete. Seine Arbeit erschien im „Globus“ LXXI, 1897, unter dem Titel „Die einbeinige Ruhestellung der Naturvölker“. „Forty years later“, so fährt Lindblom fort, „the subject was taken up, as far as Africa was concerned, for more complete and thorough treatment by the well-informed, unfortunately prematurely deceased, German Africanist W. Schilde.“

Des letzteren Arbeit erschien in der „Zeitschrift für Rassenkunde“ V, Stuttgart, 1937.

Lindblom, der seitdem die Frage weiter verfolgt hat, legt in seiner oben zitierten Arbeit neue Beispiele vor aus Afrika, Asien, Europa, der Südsee und Südamerika. Was das Vorkommen der Nilotenstellung in Südamerika anbetrifft, so vertrett Lindblom die Auffassung, „that its appearance in South America can scarcely be associated with the Old World provided we do not assume that the ancestors of the Indians in South America practised it in their aboriginal home somewhere in East Asia (which in itself does not sound unreasonable)“.

Der Verfasser betont jedoch, daß er persönlich nicht geneigt sei, Südamerika und die Alte Welt in dieser Beziehung zusammenzubringen.

Literarisch belegt und fotografisch bewiesen ist die Nilotenstellung (nach Lindblom) bei folgenden südamerikanischen Stämmen: Chimala, (ein Junge) aus dem Waldgebiet des Rio Ariguani, im Norden von Kolumbien; Sava je, (ein junger Mann) vom

Mittellauf des Rio Araguaya, Brasilien; Chocó, (ein junger Mann) vom Rio Docordó, aus dem westlichen Kolumbien. Der letztere Nachweis stützt sich auf eine Fotografie des Anthropologen Wassén, der darüber folgendes schreibt: "I observed on other occasions also that the Chocó Indians rested by standing on one leg, but I would not characterize it as in any way usual." Als weitere Beispiele für Südamerika werden aufgeführt: ein Sirionó - Krieger aus dem Casarabe-Gebiet (im Osten von Trinidad), im östlichen Bolivien ge-

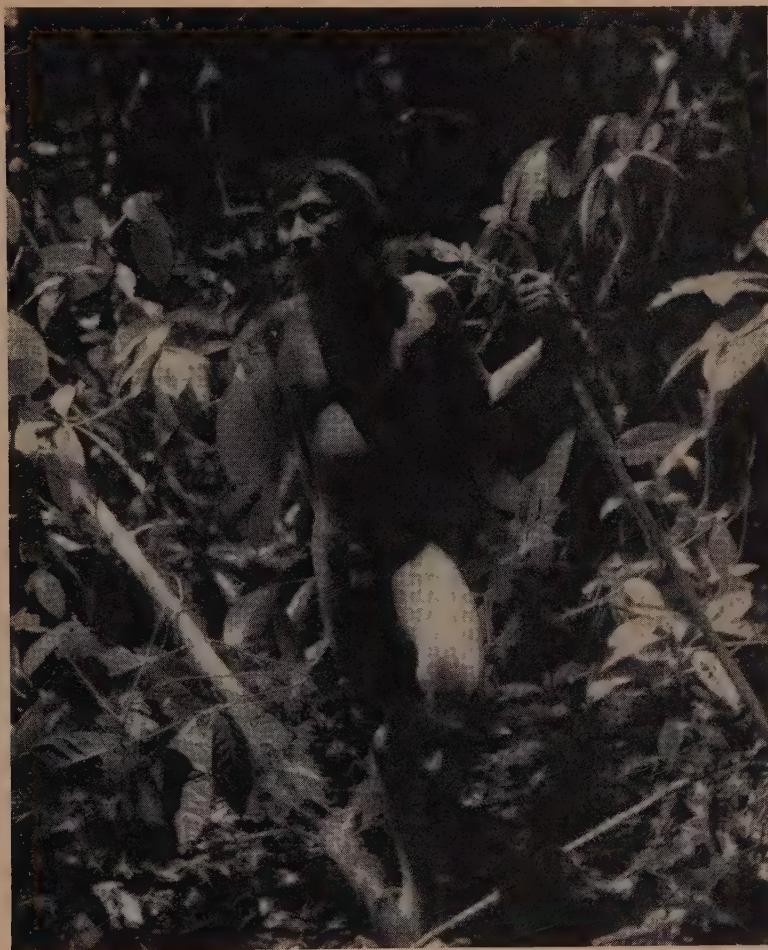


Abb. 10.

legen; ein Huari aus dem Guaporé-Flußbecken; ein Ashluslay vom Rio Pilcomayo im bolivianischen Chaco; ein Lengua vom Chaco Boreal östlich des Gebietes der Ashluslay; ein Caiminguá, Nachbarn der Guayaqui, ebenfalls in Paraguay.

Bevor ich auf einige bisher unveröffentlichte Fälle bezüglich des Vorkommens der Nilotenstellung bei venezuelanischen Indianern zu sprechen komme, möchte ich zunächst vier andere erörtern, die mir aus der Literatur bekannt geworden sind und die zu den sieben von Lindblom erwähnten Beispielen hinzugezählt werden können. Cândido Mariano da Silva Rondón veröffentlichte in seinem Buch „Indios do Brasil do Centro ao Noroeste e Sul de

Mato-Grosso" (I; pp. 67, 194) zwei entsprechende fotografische Nachweise. Auf Seite 67, Foto 101, sind drei Nambikuara abgebildet, von denen zwei bekleidet sind und einer nackt ist. Letzterer steht in Nilotenstellung gegen einen Pfosten gelehnt (linker Fuß über rechtem Knie). Auf Seite 194, Foto 310, ist eine Gruppe von Parintintin abgebildet, in der ein Individuum zu erkennen ist, das in Nilotenstellung steht (linker Fuß gegen rechtes Knie). Als ein weiterer Beweis für das Vorkommen der Nilotenstellung bei den Nambikuara kann das in der Arbeit von Lévi-Strauss, "Die Nambikuara" (Handbook of South American Indians, III, Tafel 37), wiedergegebene Bild angesehen werden. Auf diesem erscheint ein Mann in typischer Nilotenstellung, der sich auf ein Pfeilbündel stützt. Letztlich fand ich in Gillins Arbeit „Tribes of the Guiana“ (pp. 799—860), ebenfalls im „Handbook of South



Abb. 11.



Abb. 12.

American Indians" (III, Tafel 108), eine Gruppe von Yecuaná abgebildet, worunter sich ein Individuum befindet, das in Nilotenstellung steht, ohne sich sonstwie zu stützen. Dieser Fall wurde auf venezuelanischem Gebiet fotografiert; die Yecuaná-Ihurana sind eine bedeutende Untergruppe der Maquiritare (Cariben) des oberen Orinoco.

In bezug auf das Vorkommen der Nilotenstellung auf venezuelanischem Gebiet kann gesagt werden, daß im ganzen 16 Nachweise erbracht wurden, deren erster von Koch-Grünberg stammt. Bei den restlichen fünfzehn handelt es sich um in jüngster Zeit aufgenommene Fotografien, die hier zum ersten Male veröffentlicht werden. Von unseren fünfzehn Fällen sind acht als "typische Nilotenstellung" anzusprechen, obwohl sich das Individuum in einigen dieser Fälle auf irgendeine Weise zusätzlich stützt (vgl. Abb. 9).

Die ersten beiden Fälle, die mir bekannt wurden, stammen von Pater Luis Marchetti. Es handelt sich dabei um zwei Panare-Jungen (vgl. Abb. 1, 2). Später wurden mir von Dr. Baumgartner und Professor Cruxent einige

weitere Bilder zur Verfügung gestellt, die ich auf den folgenden Bildern wiedergegeben habe: Piaroa (Nr. 3, 7) und ein Macu (Nr. 8) von Dr. Baumgartner; ein Piaroa (Nr. 9) und verschiedene Guaika und Guaharibo (Shirianá) (Nr. 10—15), von Professor Cruxent aufgenommen. Der genaue Quellennachweis befindet sich am Ende des Artikels.

Auf Grund der uns zur Verfügung stehenden fotografischen Nachweise können wir somit das Vorkommen der Nilotenstellung bei folgenden venezuelanischen Indianerstämmen konstatieren: bei den zur Familie der Cariben gehörenden Panare (vom Staate Bolívar) und den Yecuaná-Ihurana (des oberen Orinoco); bei den zur Familie der Sáliba gehörenden Piaroa und Macu sowie den Shirianá (Guaika und Guaharibo) aus dem Territorio Federal Amazonas.

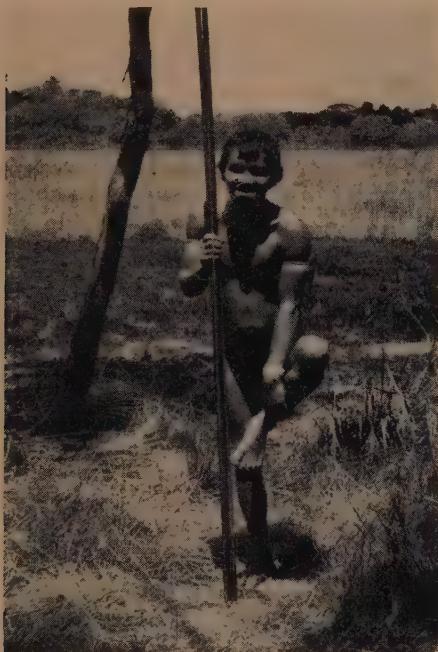


Abb. 13.

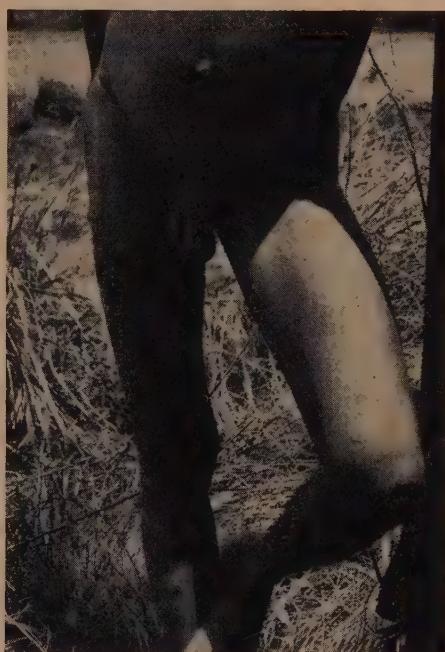


Abb. 14.

Endlich müssen wir noch anfügen, daß die Nilotenstellung auch bei den Guarauáno (Uarao oder Warrao) des unteren Orinoco (Territorio Federal Delta Amacuro) beobachtet wurde; und zwar von Dr. R. Leizarralde, einem Ethno-Geographen aus Uruguay, der im Dienste des „Consejo de Bienestar Rural“ steht. Gemäß seiner Mitteilung beobachtete er während seiner Reise in das Deltagebiet zumindest fünfzehn Individuen von Guarauáno-Indianern, die die Nilotenstellung eingenommen hatten. Leider hat er diese Fälle nicht fotografiert, so daß wir keine diesbezüglichen fotografischen Beweise beibringen können. Doch halte ich mich, die wissenschaftliche Zuverlässigkeit des sorgfältigen Forschers nicht anzweifelnd, für berechtigt, auch die Guarauáno zu jenen Stämmen südamerikanischer Indianer zu zählen, bei denen die einbeinige Ruhestellung vorkommt.

Obwohl ich es für verfrührt halte, auf diesem Gebiet mit Bezug auf die Indianer Venezuelas irgendwelche Schlüsse zu ziehen, möchte ich das wiederholen, was Lindblom in seinem oben zitierten Buch über das Vorkommen der

Nilotenstellung in Südamerika schreibt: (p. 33) "and its appearance in South America can scarcely be associated with the Old World provided we do not assume that the ancestors of the Indians in South America practised it in their aboriginal home somewhere in East Asia (which in itself does not seem unreasonable)." Und warum auch nicht? Wenn die Vorfahren der südamerikanischen Indianer ihr lisotherisches Haar und andere physische asiatische



Abb. 15.



Abb. 16.

Charakteristika neben elementaren Kulturmerkmalen mitbrachten, warum sollte es dann ausgeschlossen sein, daß die Nilotenstellung, deren Gebrauch sich in diesem Falle bis in die heutige Zeit bei einigen frühen Gruppen erhalten hätte, zu den Charakteristika letzterer Art gezählt werden könnte?

Zusammenfassend können wir feststellen:

1. Die Nilotenstellung wird von den Waldstämmen Venezuelas ausgeübt; und zwar in ihrer typischen, als auch in einigen abgewandelten Formen (siehe Karte Abb. 17).

2. Wir können zu den 7 von Lindblom für Südamerika zitierten Fällen für Venezuela 16 weitere, fotografisch nachweisbare, hinzufügen; und zwar 9 typische und 7 nicht-typische. Hinzu kommen für andere Gebiete Südamerikas 2 weitere Fälle. Im ganzen sind somit 26 Fälle für das Vorkommen der Nilotenstellung in Südamerika bekannt, von denen 16 allein auf Venezuela entfallen.

3. Bei den Piaroa wurde eine Frau in nicht-typischer Nilotenstellung fotografiert.

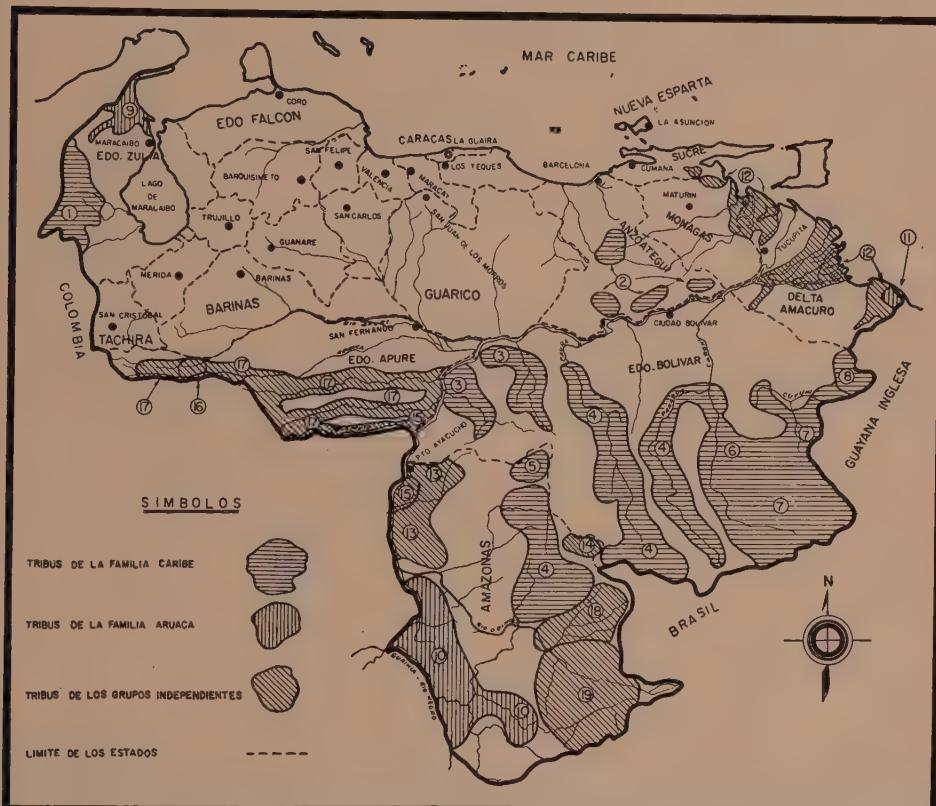


Abb. 17.

4. Gemäß mündlicher Nachricht ist die Nilotenstellung auch bei den Guaraúno des unteren Orinoco anzutreffen; doch kann zur Zeit noch kein entsprechender fotografischer Nachweis beigebracht werden.

Wie bei so manchem Problem südamerikanischer Indianer, befinden wir uns auch bezüglich des Vorkommens der Nilotenstellung in Südamerika noch in einem Anfangsstadium des Zusammentragens von Quellenmaterial. Darin liegt, nach meinem Dafürhalten, auch das Verdienst dieser kurzen Arbeit. Wir können jedoch mit Genugtuung feststellen, daß unseres Wissens nach die vorliegende Arbeit die erste, sich speziell mit der Nilotenstellung in Südamerika befassende ist und die vierte der Welt, der nur die von Joest (1897), Schilde (1937) und die von Lindblom (1949) vorangegangen sind.

Im Originaltext zitierte Bibliographie:

Birket-Smith, Kaj: "Vida e Historia de las Culturas", Buenos Aires, 1952, 2 tomos. Editorial Nova.

Gillin, John: "Tribes of the Guianas", in "Handbook of South American Indians", Vol. III, pp. 799—860, Bulletin 143, Bur. of Am. Ethn., Washington, 1948.

Lévi-Strauss, Claude: "The Nambicuara", in "Handbook of South American Indians", Vol. III, pp. 361—370, Bulletin 143, Bur. of Am. Ethn., Washington, 1948.

Lindblom, Gerhard: "The One-leg resting position (Nilotenstellung) in Africa and elsewhere", Stockholm, 1949. — Statens Etnografiska Museum.

Silva Rondon, Cândido Mariano da: "Indios do Brasil do Centro ao Noroeste e Sul de Mato-Grosso", Vol. I, Rio de Janeiro, 1946. Conselho Nacional de Proteção aos Indios, Publ. No. 97.

Konsultierte Bibliographie mit negativem Ergebnis:

Alvarado, Lisandro: "Datos Etnográficos de Venezuela", Caracas, 1945. Biblioteca Ven. de Cultura, Colección "Viajes y Naturaleza", Ministerio de Educación.

Anonimo: "Tribus Indígenas de la Prefectura Apostólica del Alto Orinoco". Cuadernos Verdes No. 40, Caracas, 1945. Tercera Conferencia Interamericana de Agricultura.

Armellada, Fray Cesáreo de: "Como son los Indios Pemones de la Gran Sabana". Cuadernos Verdes No. 57, Caracas, 1946. Tercera Conf. Interam. de Agricultura.

Grelier, Joseph: "Aux sources de L'Orénoque", Paris 1954, La Table Ronde.

Lichy, René, und De Civrieux, Marc: "Exploración por la Región Amazónica de Venezuela". Cuadernos Verdes No. 79, Caracas, Tercera Conf. Interam. de Agricultura.

Matallana, R. P. Baltasar de: "Labor de los Padres Capuchinos en la Misión del Caroni (Venezuela)". Cuadernos Verdes No. 42, Caracas, 1945. Tercera Conf. Interam. de Agricultura.

Pericot y Garcia, Luis: "América Indígena", T. I. Barcelona, 1936. Historia de América y los Pueblos Americanos. — Salvat. Editores, S. A.

Simpson, George Gaylord: "Los Indios Kamaracotos". Revista de Fomento, Año III, Nos. 22—25, Caracas, 1940.

Turrado Moreno, Monseñor Fray Angel: "Etnografía de los Indios Guaraúnos". Cuadernos Verdes No. 15, Caracas 1945. Tercera Conf. Interam. de Agr. — "Cómo son los Guajiros". Cuadernos Verdes No. 86, Caracas, 1950. Tercera Conf. Interam. de Agricultura.

Bildunterschriften

Abb. 1. An der Seite des aufrechtstehenden Indios Rafael Carabaño, Oberhaupt des Panare-Stammes in "El Tigre" (einem Gebiet südlich von Caicara am Orinoco im Staate Bolívar), ist ein Indioknabe sichtbar, der in Nilotenstellung an einem Baum lehnt. Diese Aufnahme wurde von Pater Luis Marchetti bei seinem Missionsbesuch im Panare-Gebiet im März 1952 gemacht.

Abb. 2. Diese Fotografie zeigt Pater Marchetti während der Verteilung von Geschenken an Indiokinder. Der kleine Knabe vor ihm nimmt die Nilotenstellung ein. Die Aufnahme wurde von einem Reisebegleiter des P. M., dem Pfarrer von Caicara/Orinoco, ebenfalls im März 1952 bei den Panare-Indios von "El Tigre" gemacht.

Abb. 3. Eine Indiogruppe des Piaroa-Stammes aus dem Territorio Federal Amazonas: ganz links außen steht ein Indio in Nilotenstellung, die allerdings nicht als typische Nilotenstellung bezeichnet werden kann. Diese Aufnahme stammt von Dr. Juan Baumgartner, Bezirksarzt des Kreises Ayacucho.

Abb. 4. Piaroa-Indios in Paria, Territorio Federal Amazonas. In der Mitte kann eine India in Einbeinruhestellung, also nicht ganz typischer Nilotenstellung, beobachtet werden. Die Aufnahme machte Dr. Baumgartner während einer seiner ärztlichen Reisen im Territorio Piaroa im Jahre 1950.

Abb. 5. Indiogruppe des Piaroa-Stammes von der Stromschnelle von Daya-Paria. Der an der äußersten linken Seite stehende Indio ist der Große Medizinmann des Stammes. Er nimmt die Einbeinruhestellung ein, das linke Bein ist gegen das rechte gestützt, während er sich mit seinen Händen auf das Blasrohr stützt. Das Foto nahm Dr. Baumgartner im Jahre 1948 auf.

Abb. 6. Piaroa-India im Gebiete von Pargüeña, Territorio Amazonas. Die India steht in Einbeinruhestellung, der rechte Fuß stützt sich auf das linke Knie. Die Aufnahme wurde von Dr. Baumgartner im Jahre 1951 gemacht.

Abb. 7. Diese Piaroa-India in Cuoto, Territorio Federal Amazonas, stützt das linke, durch Carate fleckig depigmentierte Bein auf das rechte. (Keine typische Nilotenstellung.) Aufnahme Dr. Baumgartner 1949.

Abb. 8. Piaroa-Indio von Parguasa betrachtet einen Macu-Indio von Cataniapo beim Spiel auf der Knochenflöte. Letzterer steht auf dem rechten Bein, das überdies noch dem linken Fuß und Knöchel als Stütze dient. Die Aufnahme wurde von Dr. Baumgartner im Jahre 1951 gemacht.

Abb. 9. Ein Piaroa-Indio aus dem Territorio Federal Amazonas in Nilotenstellung, trotzdem er an seiner Hängematte lehnt und sich mit der Hand am Deckenbalken hält. Das Foto machte Professor J. M. Cruxent, Direktor des Naturwissenschaftlichen Museums von Caracas, auf einer seiner Reisen durch das Gebiet der Piaroa.

Abb. 10. Guaika-Indio (Shirianá), in typischer Nilotenruhestellung auf einen Stab gestützt. Professor J. M. Cruxent machte 1951 diese Aufnahme in der Umgebung der Stromschnelle der Guaharibos, Territorio Federal Amazonas (Oberer Orinoco).

Abb. 11. Guaharibo-Indio (Shirianá), in Nilotenstellung an einen Baum gestützt. Diese Aufnahme wurde von Professor J. M. Cruxent 1951 in La Esmeralda (Oberer Orinoco) gemacht.

Abb. 12. Ein Indioknabe des Guaharibo-Stammes in La Esmeralda (Oberer Orinoco) beobachtet die Rückseite eines Fotoapparates, den ihm der Telegrafist der Expedition Franco-Venezolana, Herr Ivanoff, zeigt, während der nordamerikanische Missionar Eugen Higden von der Mission „Nuevas Tribus“ lächelnd die Szene betrachtet. Bemerkenswert ist die Nilotenstellung des an einen Baum gestützten Kleinen. (Foto Professor J. M. Cruxent 1951.)

Abb. 13. Ein Guaika-Indio, gestützt auf seinen Bogen und Pfeil, in Nilotenstellung, wobei aber das erhobene linke Bein mit der Hand gehalten wird. Teilaussicht einer Aufnahme, die 1951 von Prof. J. M. Cruxent in der Sabana de La Esmeralda (Oberer Orinoco) gemacht wurde.

Abb. 14. Ein anderer Guaika-Indio, auf einem Bogen gelehnt, den linken Fuß auf das rechte Bein gestützt. Die Aufnahme, die ursprünglich nur die Tragweise des Penis darstellen wollte, zeigt eine nilotenartige, aber nicht ganz die für diese Haltung typische Stellung. Aufnahme Professor J. M. Cruxent, Sabana de La Esmeralda 1951.

Abb. 15. Teilaussicht einer Aufnahme von einem Guaika-Indio in typischer Nilotenruhestellung, den Fuß gegen das Knie des anderen Beines gestützt, ohne zusätzlichen Halt für die Hände in Form eines Baumes oder Stabes. Auch diese Aufnahme wurde von Professor J. M. Cruxent im Jahre 1951 in der Sabana de La Esmeralda nur in der Absicht gemacht, die Tragweise des Penis zu zeigen, der von einer Schnur gehalten wird, deren Enden am Gürtel befestigt sind, und nicht, um die Einbeinruhestellung zur Darstellung zu bringen.

Abb. 16. Eine Fotokopie der vorigen Ansicht mit der Büste der gleichen, schon erwähnten Gestalt. — Bei den Aufnahmen unserer Indios hatten die Autoren die Absicht, deren typischen Körpermerkmale, die Art des Schmuckes und besondere Eigenheiten festzuhalten, nicht aber, die einbeinige Ruhestellung besonders zum Ausdruck zu bringen.

Abb. 17. Karte. Eingeborenen-Stämme Venezuelas.

Legenda zur Karte:

Eingeborenen-Stämme Venezuelas in ihrer heutigen Verteilung, nach W. Dupouy (aus „Tierra Firme“ Nr. 15, Año II, Caracas 1953).

Stämme der caribischen Sprachfamilie:

1. Motilones (Chaké-Mapé)	5. Yabarana
2. Tabare	6. Camaracoto
3. Panare	7. Arecuna-Taurepán
4. Maquiritare	8. Uaica

Stämme der arauakischen Sprachfamilie:

9. Guajiro
10. Baré-Baniba-Mandahuaca
11. Aruaco

Sprachlich isolierte Stämme:

12. Guaráuno oder Uaraó	16. Chiricoa
13. Piaroa	17. Yaruro
14. Maco	18. Guaharibo
15. Guahibo	19. Guaica

Rasse und Volkstracht in Kroatien

Von
Mirko Kus-Nikolajev

Mit 1 Karte und 3 Abbildungen von Zdenka Sertić

In seiner Besprechung von H. F. K. Günthers „Rassenkunde des deutschen Volkes“ betonte Arthur Haberlandt schon 1931 die Pflicht der Ethnographie, sich mit den Rassentheorien vertraut zu machen sowie deren charakterologische Besonderheiten und kulturhistorische Tatsachenunterlagen im Hinblick auf eine methodische Ausdeutung der im Rahmen der Ethnographie selbst erarbeiteten Erkenntnisse zu überprüfen. Wenn man sich diese Auffassung zu eigen macht, ist man berechtigt, die Frage aufzuwerfen, in welchem Maße die rassische Zusammensetzung eines Volkes Anteil an der Ausgestaltung all jener Kulturgüter habe, die durch das unveränderliche Wesen und den festen Rahmen seiner Kulturpersönlichkeit ihren Stempel empfangen. Sofern die Rasse ein bedeutsamer (wenn auch nicht der einzige!) Wirkensfaktor ist, wird sie zweifellos nicht nur am Ausbau der allgemeinen Charakterzüge eines Volkes, sondern an allen jenen Bereichen seiner Aktivität ihren Anteil haben, in denen seine Eigenart zum Ausdruck kommt.

In concreto handelt es sich für uns hier um die Tracht, die ja zweifellos zu den charakteristischen Besonderheiten jeder Nation und jeglichen volkhaften Lebens gehört — dies um so mehr, weil die Tracht auch eine Art „bewegliches Archiv“ der künstlerischen Ausdrucksformen und der künstlerischen Betätigung einer ethnischen Gruppe darstellt. Was ihre Buntnärrigkeit anlangt, so lassen sich nach Haberlandt die europäischen Trachten durch die größere oder geringere Intensität erklären, welche auf sie die — ständisch differenzierten — Trachtenvorschriften der feudalen Gesellschaft geübt haben.

Auch die kroatische Bauerntracht bestätigt bis zu einem gewissen Grade diese Haberlandtsche Theorie. Auswirkungen auf die verschiedenen kroatischen Bauerntrachten zeitigte die Einteilung des Landes in Gae und Großgrundherrschaften sowie (dies hat auch Vladimir Tkalcic betont) die Organisation der ehemaligen Militärgrenze. So trugen z. B. die Hörigen des Paulinerklosters Lepoglava weiße Röcke mit Schnurverzierung, die der Grafen Oršić dunkelbraune mit roten Schnüren. Dieser Einfluß der ständischen Gliederung war zweifellos ein bedeutender, stellte aber keineswegs den entscheidenden und ausschließlichen Wirkungsfaktor dar. Die unmittelbare Auswirkung sowie die Nachahmung adliger und später bürgerlicher Trachtensitten hat lediglich sekundäre Bedeutung, sie ist jüngeren Datums und betrifft die Grundformen der Bauerntracht überhaupt nicht. Die Bedeutung des sozialen Moments für die Gestaltung der Bauerntracht und ihrer Typen hat Haberlandt sicherlich überschätzt.

Für die Festlegung des Grundtyps einer Tracht ist dieser soziale Faktor — der im übrigen auch noch heute, natürlich unter veränderten Umständen, seine Rolle spielt — nicht entscheidend. Nach H. Taines Formulierung war dieser Faktor nur eben ein historisches Moment, das in einer bestimmten Epoche auch seinerseits Wirkungen auf die Gestaltungsform eines Kulturausdrucks übt, wie deren einer u. a. auch die Tracht ist. Bei dem konservativen Charakter des Dorfes hat der erwähnte Sozialfaktor — der Einfluß des feudalischen Gesellschaftsorganismus und das, was man die durch ihn vollzogene „Kategorisierung“ der Tracht nennen könnte — noch auf eine Reihe von Generationen, ja,

bis auf den heutigen Tag Wirkensspuren hinterlassen. Die bäuerliche Kunst selbst, wie sie Haberlandt auffaßt, entspricht mehr den uralten Bedingungen des Lebens: dies gilt z. B. von der Textilkunst, in denen der Lebensstil gestaltbildend wirkt. Von sekundärer Bedeutung für die künstlerische Ausprägung des Volkes sind Elemente der Kulturkunst, wie immer diese auch geartet sein mögen.

Das gleiche gilt auch für den gesamten Komplex der Bauertrachten, für die sowohl in Werkstoff und Schnitt wie auch hinsichtlich der Verzierungen archaische Züge maßgebend sind. Kulturgeographisch angesehen, ist die bäuerliche Kunst auch nach Haberlandts Auffassung schon in ein Rückzugsgebiet gedrängt und in ihrem Wesensbestand wahrscheinlich nur zum kleinsten Teil rassisches bedingt, durch Herübernahmen aus den Tagen einstigen Schöpfertums, die sowohl in ethnischer wie in rassischer Beziehung wechselnden Geschicken ausgesetzt waren. Nach Haberlandt müßten deshalb die Deutungen vom Rassischen her einstweilen beiseite gelassen werden. Auch unserer eigenen Meinung nach vermag eine Interpretation vom Rassischen her für sich allein durchaus keinerlei abschließende Deutung für die Formgebung einer Bauertracht zu erbringen. Wir sind jedoch der Ansicht, daß in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, besonders in einer uralten Umwelt, der biologische Faktor stark genug war, um neben dem geographischen Lebensrahmen den schöpferischen Kräften des Menschen gleichfalls sein Gepräge mit aufdrücken zu können.

Wir wollen also, indem wir im Sinne Taines die Rasse in Verbindung mit dem Milieu (dem anthropogeographischen bzw. soziogeographischen Rahmen) als Kriterium für die Gestaltung der Bauertracht annehmen, den Faktor „Rasse“ innerhalb der Interpretation der Formgebung der kroatischen Bauertracht die ihm seiner Bedeutung nach zukommende Stellung anweisen.

Wenn wir die ethnographischen Gebiete Kroatiens so, wie sie Milovan Gavazzi fixiert hat, mit der rassischen Zusammensetzung der kroatischen Bevölkerung vergleichen, werden wir die Beobachtung machen, daß sich die ethnographischen Gebiete mit den rassischen der Hauptsache nach decken. Es muß bemerkt werden, daß auch die ethnographischen Gebiete nicht streng in der Richtung vorgezeichneter Linien verlaufen, sondern mehr oder weniger überschneiden. Das gleiche gilt denn auch für die Ausbreitungsräume der Rassen. Im ganzen läßt sich aber doch sagen, daß im Adriagebiet, vor allem in der Küstenzone und auf den Inseln, der mittelländische Typ verbreitet ist. Das dinarische Gebiet bewohnt der dinarische Rassentyp, während im pannonicischen Bereich der lapponoide (alpine) Typ vorwaltet. In diesen drei ethnographischen Bereichen finden wir Sondereigentümlichkeiten in Anbetracht der materiellen Kultur, der künstlerischen Ausdrucksform der Tracht, so daß sich uns denn nun im Sinne unserer einleitenden Betrachtungen die Frage aufdrängt, ob die rassischen Faktoren auch in der Formgestaltung der bäuerlichen Tracht ihre Spuren hinterlassen haben.

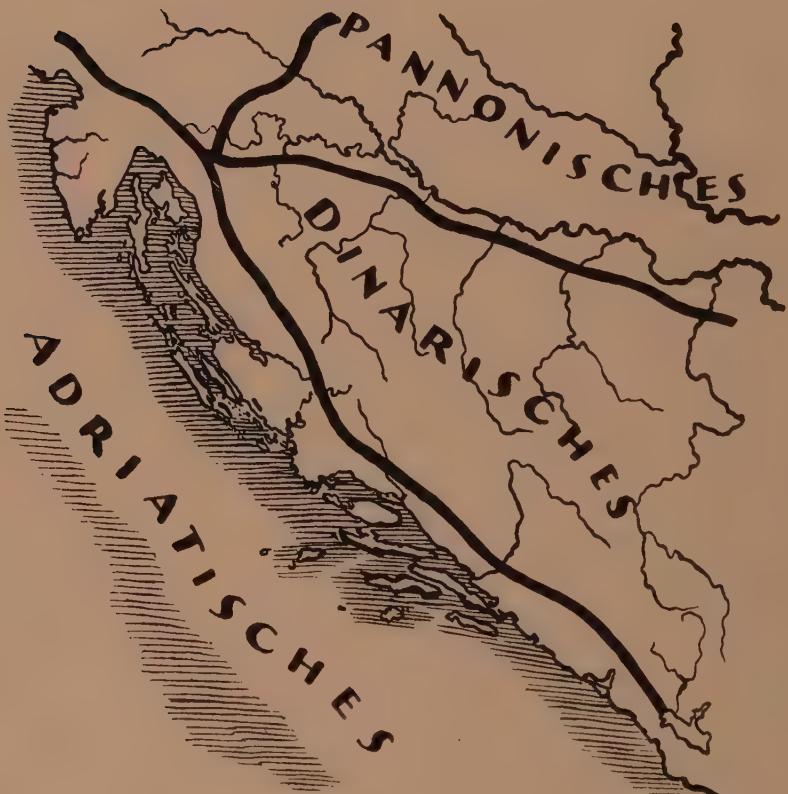
Bei der Beurteilung der kroatischen Bauertracht muß beachtet werden, daß sich in ihr im Laufe der Zeit prähistorische, urslawische, altbalkanische, mittelalterliche und orientalische Elemente miteinander verwachsen, verknüpft und verflochten haben: den sehr viel weniger belangvollen Einfluß, der seit dem Renaissancezeitalter auf diese Landschaft geübt worden ist, lassen wir dabei außer Betracht.

Die bisherigen Untersuchungen und Vergleiche erwecken den Anschein, daß die leinenen Hemden und Hosen der Männer sowie das Hemdkleid (*celjača*), die noch heute im pannonicischen Gebiet getragen werden, die älteste, wahrscheinlich noch mit der Urheimat in Verbindung stehende Form der bäuerlichen kroatischen Tracht darstellen. Diesen Trachtentyp finden wir bei den

Skythen, Dakern, Sarmaten und Germanen. Darstellungen dieser Trachten begegnen wir auf den Triumphsäulen und -bögen, so z. B. auf der Trajanssäule.

Diesen Grundtyp der Tracht könnten wir als jenen nordischen, allenfalls auch nordisch-eurasischen bezeichnen, der im Zeitalter der Völkerwanderung die alte griechisch-römische Tracht verdrängt und mit entsprechenden Abwandlungen das ganze Mittelalter hindurch herrschend bleibt. Es tritt dann eine Kombination der römischen Tracht mit den langen Hosen ein. Diese Hosen

ETHNOGRAPHISCHE GEBIETE KROATIENS



werden in die Stiefel eingestedkt, wie auch heute der kroatische Bauer die Hosen in die Stiefel hineinzieht. Aus der ursprünglichen Barbarentracht entwickelt sich dann einerseits die ritterliche Tracht, während sie sich andererseits in ihrer Grundform in der ländlichen Tracht erhält, wo sie noch heute fortbesteht, während sie in den höheren Schichten den Wechseln der Mode unterliegt. Abgesehen von einigen unter der Türkeneinherrschaft eingetretenen Veränderungen hat sich dieser Typ im westlichen Slawonien, also im pannonischen Gebiet, in einer vorwiegend ackerbauenden Zone, den Hauptzügen nach erhalten. Wahrscheinlich hatte dieser uralte Trachtentyp auch in den südlich der Save gelegenen dinarischen Bereichen seinerzeit die Vorherrschaft. Es hat

indes auf dem Gesamtgebiet der Trachten während der Türkenzzeit die von diesen ausgeübte Herrschaft sichtbare Spuren hinterlassen. Im pannonischen Gebiet blieb die vorgeschichtliche, urslawische, der Hauptsache nach den Ackerbauern eigentümliche Tracht bis heute in Brauch. Allerdings hat auch sie ihre



Abb. 1. Pannonische Bäuerinnentracht



Abb. 2. Bäuerinnentracht im adriatischen Gebiet

Modifikationen erfahren; ihr mit der agrarischen Urheimat in Zusammenhang stehendes Grundgepräge hat diese Tracht jedoch nicht eingebüßt. Im dinarischen Bereich entwickelte sich eine hirtenkriegerische Lebensform, die unter dem Einfluß des mittelalterlichen und später des orientalischen Wesens besonders, den betreffenden Lebensbedingungen entsprechende Züge annahm.

Die osmanische Herrschaft hat auf die Bauerntracht sichtlichen Einfluß geübt: die Raja trugen vorwiegend schwarze oder doch dunkle Gewandung, frische Farben waren selten, und die Verwendung der grünen Farbe war überhaupt untersagt. Erst mit dem Niedergang der türkischen Herrschaft kamen in die bäuerliche Kleidung nicht nur hellere Töne hinein, sondern nun ahmen in fortschreitendem Maße auch die nichtislamischen Bevölkerungskreise Schnitt,



Abb. 3. Bäuerinnentracht aus dem dinarischen Gebiet

druck in leichtfüßiger Rhythmisierung und harmonischer Beschwingtheit. Verfeinerung gibt auch die ruhig-harmonische Geordnetheit der Farben und Ornamente dieser Tracht zu erkennen. Bei den Männern verstärkt das kriegerische Gepräge der Tracht nicht nur die Verwendung militärischer Elemente (wie z.B. der „toke“ genannten plattenartigen Knöpfe), sondern auch die reiche Auswahl an kostbaren Waffen, überwiegend orientalischer Herkunft.

Die pannonische Ackermannstracht enthält keine solchen militärischen Elemente, wir wollten denn den adoptierten Grenzerrock (den der „Zwölferkompanie“) in der Umgebung von Brod als solches betrachtet wissen. In vielen Gegenden hat fraglos auch die Wohlhabenheit zur Ausbildung der Sonder-

Material und Dekor der Kleidung der einst bevorrechteten Herrenschicht nach, und zwar in erster Linie in den Städten, von wo aus dies dann auch auf die Dörfer übergreift. Besonders sind in der herzegowinischen Tracht Spuren des Einflusses der von den Türken aus Asien mitgebrachten orientalischen Tracht bemerkbar. Die herzegowinische Tracht, die man seinerzeit als den Grundtyp der Kriegsmannstracht ansah, hat in Wirklichkeit das am wenigsten nationale Gepräge.

Für das dinarische Gebiet fällt ein Moment entscheidend ins Gewicht. Der Anthropologe J. Czekanowski behauptet, daß die alten Slawen Angehörige der nordischen Rasse mit etlichen lapponoiden Beimischungen gewesen seien, welch letztere wahrscheinlich aus der Zeit ihrer Wanderungsgemeinschaft mit den Awaren herrühren. Nach Anlangen in der Balkanzone erfolgt eine allmähliche Entnordung, eine Unterdrückung des nordischen Rassentyps. Der armenoide Bodensatz des Balkans prägte den nordischen Kroaten neue Rassencharakteristika, der Montanismus der Dinarier neue Lebensformen auf. Die dinarische Rasse ist nach Czekanowskis Forschungen ein Gemisch von nordischer und armenoider Rasse, und im dinarischen Menschentyp überkreuzen einander die körperlichen und seelischen Eigenheiten dieser Rassen in mehr oder minder starkem Maße. Diese Eigentümlichkeiten führen denn auch zu auffälliger Verschiedenheit vom pannonischen Ackerbauer.

Bei den Diniern muß vor allem ihr gehalten-vornehmes Wesen betont werden, das zur Ausprägung auch im feinen Anstand ihrer Bewegungen — und das nicht nur im Gang, sondern auch im Tanz — gelangt. Der leichte, gemessene Gang findet im Tanz seinen Aus-

eigentümlichkeiten des pannonischen Bauern beigebracht, nicht nur im Hinblick auf den Reichtum der Tracht, sondern auch auf sein Sinnenleben, das auch seinem Seelenleben deutliche Züge eingeprägt hat. Während in der pannonischen Frauentracht das erotische Element augenfällig hervortritt, ist im dinarischen Gebiet davon gar nichts zu bemerken. Diese Sinnlichkeit konnte sich zwar auf Grund der rassenpsychischen Disposition des Lapponiden-Alpiners, nicht aber des Dinariers entwickeln. Eine geradezu rassisches bedingte Androkratie gibt dem dinarischen Wesen ein exklusiv männliches Gepräge, was besonders in den archaischen Oasen Bosniens und des dalmatinischen Hinterlandes augenfällig ist. Man kann sogar von einer gewissen Antipathie des dinarischen Menschen gegen den Alpinen reden, der ihm in einer Reihe von Lebensäußerungen völlig gegensätzlich ist. Dazu kommt auch noch die primitiv-patriarchalische Lebensführung der Mehrzahl der Dinarier, die einen Kult heroisch-stolzer Dürftigkeit in ihrer Bergheimat zur Entfaltung brachte, dem pannonischen Menschen hingegen fremd und unverständlich bleibt.

Die Wesenszüge des dinarischen Menschen — Mut, Ehre, Opfersinn, Stolz, Selbstbewußtsein, Freiheitsliebe, aber auch Streitlust, Rachsucht und Gewalttätigkeit — haben auch in der epischen Dichtung ihren Widerhall gefunden. Sehr richtig hat der Geopsychologe Willy Hellpach bemerkt, daß Gebirgsklima aufregend wirkt ... Die Seelenarchitektur des dinarischen Menschen ruht auf anderen Grundlagen als die des pannonischen. Diese Architektur ist ein Gefüge von Lebenskräften, welchen Rasseeigenschaften und Milieu zugrunde liegen. Diese beiden Faktoren verflechten und ergänzen sich nicht nur in der Gestaltung der Psyche des kroatischen Bauern, sondern auch im Laufe seiner gesamten geschichtlichen Entwicklung, ja, sie geben auch seiner kulturellen Eigenwüchsigkeit das Gepräge.

Kulturethnologisch und anthropologisch am wenigsten ausschlaggebend für die rassische Zusammensetzung des Kroatenstums ist das Adriagebiet mit seinem mittelländischen Rassentyp, der allmählich immer mehr auf die von ihm noch heute bewohnte schmale Küstenzone, und zwar vorwiegend auf die städtischen Siedlungen, zurückgedrängt wurde. Die Bevölkerung des kroatischen dalmatinischen Küstenlandes hat sich im Laufe der Jahrhunderte durch dauernden Bevölkerungszustrom aus den Dinarabergen aufgefrischt, und diese dauernden Einbrüche dinarischer Elemente haben denn nicht allein den alten latinoromanischen Kulturstil zurückgedrängt, sondern auch den mittelländischen Rassentyp aus dem Lebenskreislauf nahezu ausgeschaltet. Der mittelländische Kulturkreis hinterließ Spuren namentlich im Schnitt der Frauentracht, die ihre Herkunft (z. B. im Schnitt der Leibchen) aus der Renaissancezeit ableitet. Die ganze Gruppe der Mittelländer von Spanien bis Griechenland hat denselben Typ der Frauentracht: heiter, reichverziert, farbenfreudig, geradezu lächelnd im Strahl der Mittelmeersonne. Die mittelmeerischen Rassenkomponenten machten durch starke Betonung des sinnlichen Elements den Einfluß des Milieus ersichtlich und akzentuierte in den Trachten das malerische Moment lebhafter. Mit dem Zustrom der Dinarier drang auch ihre Tracht immer tiefer in das Adriagebiet ein, wobei sie sich der neuen Umwelt fortschreitend anpaßte. Im Süddteil der Adriazone ist ein sehr starker Einfluß des Orients auf die Männertracht zu beobachten, der wahrscheinlich unter dem Einfluß der säkularen Handelsverbindungen mit der Levante zustande gekommen ist; mit der Zeit ergab sich dann auch die Möglichkeit zur Aufnahme von Einflüssen aus den benachbarten osmanischen Ländern, mit denen jene Gebiete rege Handelsverbindungen unterhielten.

Wenn Haberlandt nach dem heutigen Stande der den rassischen Faktor angehenden Erkenntnis das Rassenkriterium für die Beurteilung ethnographischer Gegebenheiten als nicht ausreichend ansieht, so vermag man dieser seiner

These der Hauptsache nach beizupflichten. Keinesfalls darf man aber den in der Rasse zum Ausdruck kommenden biologischen Faktor völlig vernachlässigen. Damit soll natürlich keinerlei Werturteil hinsichtlich der physischen und gar erst der psychischen Gestaltungsform der Menschen abgegeben werden. Die biologischen Eigentümlichkeiten der Menschen oder Menschengruppen üben Einfluß nicht nur auf die Form ihres aktiven Handelns, sondern auch auf die ihres Erlebens, und zweifellos gilt dies auch von den Lebensumständen, innerhalb derer die organische Entwicklung eines Menschen vor sich gegangen ist. Jedenfalls ist Friedrich Ratzel, dieser auch heute noch aktuell gebliebene Pionier ethnologischer und anthropogeographischer Erkenntnis, im Recht, wenn er die Kultur als Summe der geistigen Errungenschaften des Menschen, als Ausdruck des Erfolges ansieht, den der Mensch im geistig-physischen Ankämpfen gegen die feindlichen Gegenkräfte der Umwelt errungen hat.

Seiner Umgebung gegenüber mußte der kroatische Mensch in verschiedenen Momenten entscheidende Kämpfe bestehen. Wenn die altüberkommene Tracht des kroatischen Volkes im Einklang mit den prähistorischen und später mit den urbalkanischen Trachten augenfällig weiße Färbung aufwies, so hat dies Volk in seinem zähen Streben nach einem Gleichgewichtsverhältnis zu seiner neuen Umgebung die nötigen Veränderungen durchgeführt, und hierbei wirksam mit im Spiel war auch die ihm innenwohnende (um nicht das oft mißbrauchte Wort „rassisch“ verwenden zu müssen) biologische Schwungkraft.

Wir dürfen nicht vergessen, daß die Tracht zwar zwischen den materiellen und den geistigen Kulturgütern in der Mitte liegt (dies wurde von Alexander Jünger betont), daß sie ein Erzeugnis der Technik ist, die auf praktischen Nutzen und Selbstschutz gerichteten Zielen des Menschen dient, daß sie aber andererseits symbolische Gehalte einschließt, die der geistigen Sphäre der Kunst, der Religion und des sozialen Lebens entkeimen. Je nachdem der eine oder der andere dieser Faktoren in der Gestaltung einer Tracht überwiegt, werden auch die von ihr angenommenen Formen sich gestalten. Der stärkste Antrieb zu reichem Schmuck der Kleidung steht mit den archaisch-primitivsten Schichten der menschlichen Gesittung im Zusammenhang, was aber noch nicht besagt, daß nicht etliche symbolische Elemente auch auf spätere Generationen weiter übertragen werden. Darum sehen wir die kroatische Bauerntracht immer noch als ein Dokument der Kulturentwicklung des Großteils der kroatischen Nation an. Auf alle Fälle wird man der Erforschung der Entwicklung der kroatischen Volkstracht große Sorgfalt zuwenden müssen und die „herrschaftliche“ Sichtweise, derzufolge die Tracht der Bauern eine Art Abfallsprodukt der Garderobe der im Laufe der Geschichte „herrschenden“ Schichten darstellen soll, über Bord werfen müssen.

Literaturhinweise

Haberlandt, Arthur: Volkscharakter und Rassenpsychologie; Wiener Zeitschrift für Volkskunde XXXVI/2. Wien 1931.

Günther, Hans F. K.: Rassenkunde des deutschen Volkes. München 1936.

Tkalčić, Vladimir: Seljačke nošnje na području Zagrebačke gore. Zagreb 1926.

Taine, Hippolyte: Philosophie de l'art. Paris 1936.

Gavazzi, Milovan: Etnografija Jugoslavije (Vorlesungen an der Universität Zagreb). Zagreb.

Czekanowski, Jan: Zur Rassenkunde der Serbo-Kroaten, Slavische Rundschau VI. Prag 1934.

Jünger, Alexander: Kleidung und Umwelt. Leipzig 1926.

Die Wandmalerei der afrikanischen Neger

Von
Herta Haselberger

Mit 21 Abbildungen

Von den afrikanischen Naturvölkern üben heute die Neger als einzige noch die traditionelle Malerei. Sie verfertigen — allerdings sehr selten — Felsbilder und bedecken verschiedentlich ihren Körper mit bunten Zeichnungen, die zum Schmuck dienen, aber auch religiöse Bedeutung haben können. Diese Körperbemalung wird mit Erdfarben oder pflanzlichen Farbstoffen hergestellt. Auch die Häuser der Schwarzen, ihre Boote, viele Gegenstände des täglichen Gebrauchs und vor allem die heidnischen Paraphernalien sind farbig verziert. Auf den letzteren finden wir — soweit sich das heute noch feststellen läßt — symbolische Zierate. Die für den Schmuck von Gebrauchsgegenständen und Werkzeugen, an den Hausmauern und für die Körperbemalung verwendeten Ornamente stimmen weitgehend überein; die Übertragung künstlerischer Motive von einer Technik in die andere ist überhaupt für den Neger bezeichnend.

Ihre reichsten und schönsten Formen entwickelte die Negermalerei bei der Gestaltung des Fassadenschmuckes von Tempeln, Gräbern, Häuptlingshäusern, Männerhäusern, Frauenwohnungen und Getreidespeichern. Jedoch besitzen nicht immer alle Angehörigen eines malerisch begabten Stammes oder auch nur alle Häuptlinge eines solchen bemalte Häuser, sondern oft üben nur einige wenige Männer und Frauen die Wandmalerei in einem Gebiet, wo sie sonst weit und breit unbekannt ist. Für ein hohes Alter dieser Kunst spricht, daß manche Negerstämme den steinzeitlichen Felsbildern ähnliche Zeichnungen an ihren Häusern anbringen und zugleich heute noch Felsbilder herstellen. Weiter bestehen Übereinstimmungen zwischen den Motiven der alttümlichen Körperbemalung und den Formelementen der Wandmalerei, wobei die Frage der Priorität offen bleibt. Ähnlichkeiten konnten auch zwischen den alten Goldgewichten der Aschanti und den Wandzeichnungen dieses Stammes festgestellt werden. Desgleichen weist vielleicht die rituell-symbolische Bedeutung mancher abgebildeter Gegenstände und Ornamente, die an vielen Orten heute noch bekannt ist, auf ein relativ hohes Alter der Wandmalerei hin.

Nach dem Zeugnis Ibn Khaldouns blühte spätestens seit dem 14. Jahrhundert in den Gebieten mit einer Mischbevölkerung aus Negern und Nordafrikanern ebenso wie im mohammedanischen Norden Afrikas eine reiche islamische Wandmalerei, die wahrscheinlich damals wie heute von den Negern nachgeahmt wurde. Der arabische Reisende berichtet uns, daß Es Saheli den Audienzsaal des Mandinguekönigs in Malli baute und mit „Stuck und Arabesken in leuchtenden Farben“ prächtig schmückte. Noch heute werden an der Grenze des von Negern bewohnten Gebietes solche Wandmalereien hergestellt und bleiben nicht ohne Wirkung auf die Kunstabübung der Schwarzen.

Als Beispiele hierfür sind die gemalten Zierate in der Maurenstadt Oualata im südlichen Mauretanien anzuführen. Die Bevölkerung dieser alten, vor der Gründung Timbuktus sehr bedeutenden Stadt baut Häuser im sudanischen Stil, die außen und innen mit auffallenden Malereien geschmückt sind. In den Zimmern werden diese Ornamente, die Türen und Fenster umrahmen und die Wände schmücken, mit roter Farbe auf weißen Grund gezeichnet. Der Zierat an den Hofmauern und an der Fassade hingegen ist in Weiß auf rotem Grund gehalten, etwas größer in der Ausführung als der Schmuck der Zimmerwände

und auf ein fingerhohes Lehmrelief gemalt. Derartige Zeichnungen auf plastischer Lehmauflage sind auch im Sudan und an der Guineaküste häufig.

Das von den maurischen Malerinnen in Oualata verwendete Rot ist eine Mischung zweier Tonarten mit Gummiarabikum. Der Farbstoff wird mit dem Finger aufgetragen. Manchmal sieht man in Oualata auch Indigo und Gelb, Farben, die in Negerafrika kaum verwendet werden und deren Vorkommen dort gewöhnlich auf Fremdeinflüsse zurückzuführen ist.

Die mannigfältigen Ornamente setzen sich aus geschwungenen Linien und Spiralen — Derivate der Arabeske — zusammen und haben symbolische Bedeutung. Um die Türen laufen „Ketten“, weiter kennen wir „Lampen“ und

„Bücher“, ja, manche Ziermotive werden sogar als Männer und Frauen gedeutet. Die regelmäßigen Mauerfüllungen, Tür- und Fensterumrahmungen, Rosetten und Sterne erinnern an die strenge Anordnung antiker Mosaiken.

Im nahe gelegenen Nema, das heute Oualata an Bedeutung übertragt, wurden durch einen jungen Mann aus Oualata ähnliche Ornamente an die Häuser gemalt, und eine Maurin aus Oualata hat das Gerichtsgebäude in Nioro mit solchen Verzierungen versehen.

In diesem Gebiet sind mehrere Unterabteilungen von Negerstämmen ansässig, die in ihren weiter südlich gelegenen Hauptwohngebieten die Wandmalerei — nicht unbeeinflußt durch die Kunst der Mauren — ausüben.

Bei den Peul von Timbuktu und noch weiter im Süden, bei den „rothäutigen“ Fulah im Fouta Djallon, einem Gebirgsland in Französisch-Guinea, kann man heute die letzten Zeugnisse einer prächtigen plastischen und gemal-



Abb. 1. Eine Gourounsisfrau trägt Kuhmist auf die Lehmmauer auf, um sie so für die Malereien vorzubereiten. Koudougou / Obervolta-Provinz.

ten Wandverzierung bewundern. Die Fulah sind weißafrikanische Nomaden, die sich im hohen Mittelalter in der Gegend niederließen und dann allmählich die autochthone schwarze Bevölkerung absorbierten. Sie schneiden kolorierte Verzierungen in die Lehmwände ihrer Häuser. Meist werden die Mauern allerdings nur geweißt und mit Kuhdung eingelassen. Die gemalten Verzierungen werden immer seltener und sind nur in den Häuptlingsgehöften zu finden, da sie sehr kostspielig sind. In den Wohnhütten einfacher Leute, großen, strohbedeckten Rundbauten, beschränken sich die Zierate auf die tönernen Bettstellen und auf eine Wandbank, die sich über den ganzen Umfang des Haussinnen erstreckt und auf der die Vorräte aufbewahrt werden. In Palaverhäusern und Häuptlingswohnungen jedoch ist die ganze Wand mit Halbmonden, Stufenlinien, Spiralen und Kreuzen, deren Anordnung jedesmal eine andere und neuartige ist, bedeckt. Ebenso schmückt man auch den Fußboden

und manchmal die Verandabrückung. Aus Anordnung und Form der Verzierungen geht hervor, daß es sich um eine Vereinfachung maurischer und berberischer Motive handelt. Leider ist die Ableitung sehr schwierig, da die Malerei der Berber kaum erforscht ist. Es gibt nur noch wenige Handwerker, die solche Ornamente herstellen können, und die Häuptlinge, die als einzige reich genug wären, sich ein von oben bis unten mit Reliefs und Malereien verziertes Haus bauen zu lassen, errichten heute lieber Häuser, welche die europäische Bauweise nachahmen, oder kaufen sich für das Geld, das die malerische Ausschmückung des Hauses kosten würde, ein Auto.

In Nordnigerien bilden Kano und Bida weitere Zentren der islamischen Malerei. Hier, bei den Haussa- und Nupefürsten, dient sie vor allem zur Ausschmückung der Paläste. Mohammedanischer Sitte gemäß tragen die Innenräume die reichsten gemalten Ornamente. Figurale Zeichnungen kommen nicht



Abb. 2. Bemaltes Soussouhaus in Südginea an der Straße von Bohé nach Boffa.

vor. Die meistverwendeten Zierate — oft wie in Oualata auf plastischer Auflage — sind komplizierte Sterne, Sonne und Mond, Blumen und Bäume, aber auch einzelne Formen der islamischen Architektur und das Kreuz, ein Beweisstück für alten byzantinischen Einfluß in dieser Gegend. Gold, Grün, Gelb, Rot und Blau ergeben prachtvolle Farbakkorde, die ebenso wie die erstaunlich mannigfaltigen Ornamente auf orientalische Teppiche und Miniaturen als Vorbilder für diesen Wandschmuck hinweisen. Die Außenfassade mancher Häuser in Bida und Kano ist über und neben dem Haupteingang mit Tonreliefs, seltener mit Malereien — Haussasprichwörtern und islamischen Gebeten — geschmückt. Bisweilen sieht man, eingerahmt durch gemalte oder in Ton modellierte Verzierungen, Namen und Anschrift des Besitzers über dem Tor.

Die Haussa und Nupe sind eine Mischung dunkelhäutiger Autochthoner, die dem Islam anfangs starken Widerstand entgegensezten und erst im 19. Jahrhundert endgültig islamisiert wurden, mit hellhäutigen Eroberern. Die Wandmalerei hat augenscheinlich bei den letzteren, die bereitwillig mediterrane und islamische Kulturgüter aufnahmen, eine lange Tradition.

Wie später gezeigt werden soll, ahmen die Dakakarivölker von Sokoto die Wandmalerei der Haussa nach.

Leider wissen wir über die islamische Wandmalerei in Nordafrika und insbesondere innerhalb der Rassegrenze der Schwarzen viel zu wenig, um einzelne Ornamentformen der Neger — figürliche Darstellungen fehlen im islamischen Bereich — mit Sicherheit davon ableiten zu können.

Zum Unterschied von der traditionellen Wandbemalung der schwarzen Völker ist die islamische Wandmalerei Nordafrikas eine städtische, kirchliche oder, wie etwa in Nupe und Bida, eine höfische Kunst. Die Negermalerei hingegen ist eine Volkskunst, die sich nicht auf die Ausschmückung der Tempel und Vornehmenhäuser beschränkt, wenn diese auch, dem Reichtum und der Macht des Besitzers entsprechend, prunkvollere gemalte Zierate tragen. Währ-

rend im islamischen Bereich das Hausinnere reich ausgestattet und geshmückt ist, verzieren die primitiveren Negerstämme gewöhnlich die Fassade der Frauenhäuser mit Malereien. Die islamischen Malereien werden von eigens dazu herangebildeten Handwerkern, die manchmal auch — wie in Oualata — weiblichen Geschlechts sein können, ausgeführt, bei den Negern hingegen kann jeder malen, der die Berufung dazu fühlt; es gibt selten eine Lehrzeit, und auch eine Berufsspezialisierung mit Bezug auf die Maler ist kaum ange deutet. Erst in unserer Zeit beginnt sich hier und da ein eigener Malerstand zu bilden, für den es früher nur vereinzelt an den Höfen der Häuptlinge Beispiele gab.

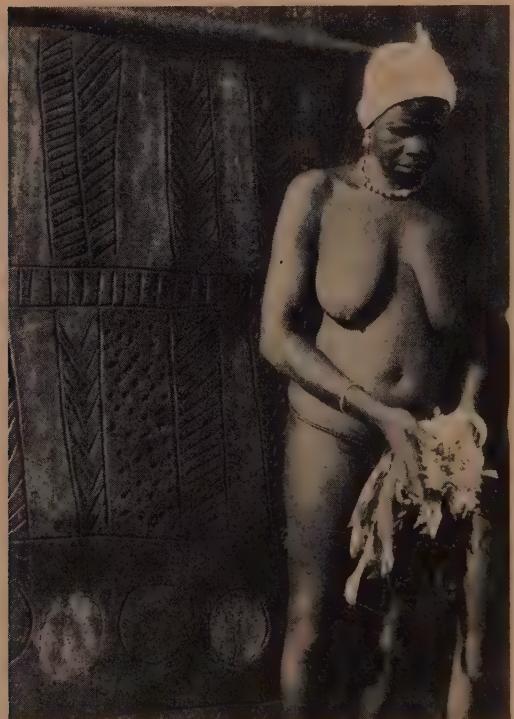
Wenn auch die Sitte der Wandbemalung alt sein dürfte und dabei altertümliche Motive verwendet werden, so sind doch die Wandbilder der Neger, die heute existieren oder die wir von alten Abbildungen her ken-

Abb. 3. Kassenfrau in Kampala bei Pô (Obervoltagebiet) vor ihrem mit Kaolin und Néré weiß-rot bemaltem Haus.

nennen, rezent oder frühestens aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Tempel, Hütten und Speicher, also die Träger der Malereien, verfallen nämlich im allgemeinen schon nach einer Generation. Die Zeichnungen selbst werden vom Regen bald abgewaschen und müssen oft nach der Regenzeit erneuert werden. Allerdings wissen wir, daß an manchen Orten bei der alljährlichen Erneuerung Zeichnungen, die noch schwach zu sehen sind, nur nachgezogen werden. Im allgemeinen halten sich die Malerinnen streng an die überlieferten Muster, die von den alten Frauen gelehrt werden.

Im folgenden wird die Wandmalerei der Neger, nach Landschaften und Stämmen geordnet, im einzelnen besprochen. Die Länge der die einzelnen Stämme betreffenden Ausführungen entspricht nicht immer der tatsächlichen Bedeutung der Malkunst bei diesen, sondern den mehr oder weniger reichen Berichten über dieselbe¹⁾.

¹⁾ Über die Wandmalerei in AOF, der eine von der Verfasserin 1956 unternommene Forschungsreise galt, ist eine größere Veröffentlichung in Vorbereitung.



Die am Senegal wohnhaften K h a s s o n k e , eine Mischung von Peul und Negern, schmücken ihre Häuser mit Zeichnungen, die denen an den Wänden der Grotten von Kita ähnlich sind. Ein Teil dieses Volkes, ehemalige Sklaven und deren Nachkommen, lebt in dem schon erwähnten Nioro, wo sie Gelegenheit haben, die maurischen Malereien zu sehen.

Zwischen Nioro und Nara wohnt ein Zweig der S a r a k o l l e , die Dia-wara; ihre Wohn- und Empfangsräume im klassisch-sudanischen Stil sind innen und außen mit Zeichnungen und Malereien geschmückt. Ocker, Knochenasche und Kohle, manchmal aber auch Indigo wie in Oualata, finden dabei Verwendung. Die Malereien, die von jungen Mädchen hergestellt werden, sind ziemlich einfach: gegeneinander gestellte Farbflächen mit unregelmäßig gestuftem Rand, den manchmal eine gelbe oder blaue Zierleiste betont. Menschliche Figuren oder Zeichnungen von Tieren werden nur von den Kindern an die Wände gekritzelt.

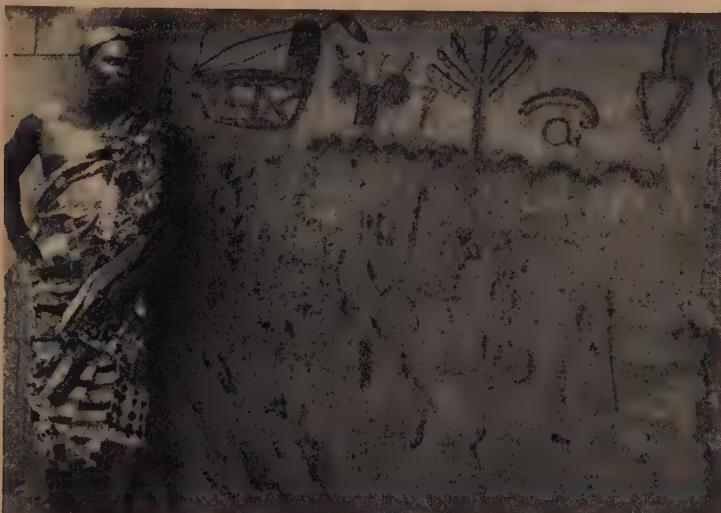


Abb. 4. Der Heviessopriester von Ouidah (Suddahome) vor der bemalten Außenmauer des Tempels. Wiedergegeben sind ein französisches Schiff und verschiedene Kultgeräte.

Auch im äußersten Westen des Erdteils, auf den Bissagosinseln und in den angrenzenden Gebieten Portugiesisch-Guineas wird die Kunst der Wandmalerei geübt. In der Nähe von S. Domingo wohnen die ackerbautreibenden F u l u p , die ihre Häuser gern mit Farbdreiecken, Halbkreisen und Tupfen schmücken. Diese zum Teil reliefartig vorgewölbten Zierate sind schwarz, weiß und rot gefärbt und setzen sich an den Dachbalken der Häuser fort. Die größten malerischen Leistungen in diesem Gebiet erreichen aber die mit den Fulup verwandten Süd b a y o t . Bei ihnen werden die Häuser der Hochzeiter besonders schön verziert. Tanzstäbe, Bambus- und Kürbisflaschen tragen ähnliche Zeichnungen. Portugiesischer Einfluß ist für die Entstehung der Malereien auszuschließen, da Elia, das größte Dorf der Südbayot, in dem auch der König lebt, erst 1918 von den Portugiesen mit Hilfe der Fulah und Mandingue erobert wurde. Nur bei den figürlichen Malereien spielt rezenter portugiesischer Einfluß eine gewisse Rolle.

Die 30 000 Köpfe zählende B i d j o g o bevölkerung der Bissagosinseln, die von Ackerbau, Fischfang, Viehzucht und dem Sammeln von Naturprodukten lebt, bedeckt die Wände ihrer strohgedeckten Häuser innen und außen mit geometrischen sowie figürlichen Darstellungen in Rot, Schwarz und Weiß. Auf

Bubaque und Kanyabak überwiegen geometrische Flächenmuster, auf den Inseln Une, Urakan, Formosa und Eguba hingegen gibt es auch figürliche Male reien.

Die Sherbro des liberischen Küstenlandes bemalen die Eingänge in den „Yambobusch“, nämlich die Pfosten, welche den Zugang zu den Versammlungsplätzen dieser Gesellschaft von Schlangenbeschwörern bezeichnen, mit unsymmetrischen, aber regelmäßig angeordneten geometrischen Verzierungen.

In Nordliberien und im südöstlichen Teil von Französisch-Guinea wohnen die Kissi, die wahrscheinlich vor relativ kurzer Zeit erst aus dem Fouta-gebirge eingewandert sind. Bei ihnen und angeblich auch bei den benachbarten Toma findet man Malereien mit ritueller Bedeutung, die im „Knabenbusch“ verfertigt werden. Die meisten dieser Zierate sind rein geometrisch. Sie werden unmittelbar vor dem „Ende des Toma“, wie das Abschlußfest der Männer-



Abb. 5. Ein bemalter „Vodoun“-Tempel in Abomey. Die roten, weißen und schwarzen Tupfen oder Kringel sind das Zeichen der Erdgottheit „Sagbata“, die zugleich die Gottheit der Pocken (variole) ist. Mit dieser Krankheit bestraft sie Ungläubige.

weihe heißt, an die Mauer eines Häuschen gemalt, das den Burschen während der letzten zwei Wochen ihrer Abgeschlossenheit zum Aufenthalt dient und durch einen dichten Zaun profanen Blicken entzogen ist. Man malt in einer durch die alten Überlieferungen festgesetzten Nacht unter absolutem Rede- und Hustverbot. Zugleich stellen die Jünglinge in der Nähe des Hauses Lehmfiguren auf, die sie mit denselben Ornamenten wie die Hausmauern bedecken. Nach Auskunft Y. Persons (Kissidougou) werden bei dieser Gelegenheit auch oft die berühmten alten Steinfigürchen der Kissi mit Malereien bedeckt.

Neben dieser im religiösen Ritual verankerten Malerei existiert bei den Kissi aber auch eine profane Zierkunst der Frauen. An den frisch geweißten Wänden der runden strohgedeckten Wohnhäuser bringen sie sehr reizvolle Malereien an. Als Farbstoff dient Kuh- und Schafdüng, den sie mit der schwarzen Asche einer Liane und mit Wasser vermengen. Dargestellt werden phantastische Pflanzen und Berge, soweit man den an Ort und Stelle erhaltenen Auskünften trauen darf. Alle diese schwungvollen Zeichnungen wachsen aus einem dunklen Sockel heraus, der das ganze Haus umgibt.

Im südlichen Teil Französisch-Guineas und in Südostliberien, im Wohngebiet der Soussou, Baga, Kran, Dapome und Grebo, wandern die

Maler von Dorf zu Dorf, um mit schwarzer, roter, weißer und brauner Farbe, heute aber auch unter reichlicher Verwendung von Blau, Menschen, Gottheiten, Masken, Missionare, Flugzeuge und ähnliches an die Wände der Häuser zu malen. Sehr häufig sieht man ein Untier mit dem Körper einer Schlange und dem Kopf einer Frau, der reichen Schmuck in Haar und Ohren trägt. Der Ursprung dieser Darstellung dürfte bei den Kruh am unteren Cavally zu suchen sein, aber auch bei den Kissi und Soussou habe ich Bilder desselben Fabelwesens gesehen. An manchen Orten wird erzählt, es handle sich um ein gefährliches Ungeheuer, das im Wasser lebe. Anderswo wieder erklären die Einheimischen, das gemalte Märchenwesen bringe Glück. Bevor die Bilder gemalt werden, gravieren die Kruh vielfach deren Konturen in die Wand ein. Auch hier ist die Malerei die Kunst altertümlicher Völker, denn ebenso wie die oben erwähnten Bayot gehören die Kruh und Baga zu den durch die Einbrüche der Ful abgedrängten Urwaldstämmen.



Abb. 6. Ein Pferd, ein Mensch und eine Erdharke,
durch eine Bassarifrau an ein Haus in Sokode (Mitteltogo) gemalt.

Die nördlichen Nachbarn der Kruh, die Géré, symbolisieren Menschen und Tiere auf eigenartige Weise. Männer werden als breiter Streifen wiedergegeben, an dessen oberes und unteres Ende rechts und links Dreiecke angesetzt sind, so daß eine Figur ähnlich dem Buchstaben I in der Antiquaschrift entsteht. Als Haare werden dann überdies oben ein paar Kaolinpunkte oder Striche angefügt. Frauenbilder haben darüber hinaus zwei spitzwinkelige Dreiecke an der Seite, die die Brüste bezeichnen. Auch Tiere und andere Objekte werden sehr vereinfacht wiedergegeben. Ubrigens kann man auch hier das oben erwähnte Märentier erkennen. Vereinzelt kommen ähnliche gemalte Zierate auch im Dan westmassiv vor, aber die meisten werden von Schiffern, die den Cavally befahren und dabei ins Wohngebiet der Kruh kommen, weit im Süden, in Oubi und im Patoklaland hergestellt.

Bei den Minianka — einer Unterabteilung der Nordsenufu — besitzt jedes Dorf ein heiliges Haus, dessen Außenmauern mit Bändern, Punkten und geometrischen Figuren in schwarzer, weißer, roter und blauer Farbe geschmückt sind.

Die Dogon, ein Voltavolk mit berberischer Blutbeimischung, dessen Wohnsitze in den Bergen nordöstlich von Bandiagara liegen, bemalen die Wände der Grabgrotten ihrer Häuptlinge und ihre Tempel. Aber auch Häuser

und Speicher sind mit denselben alten Motiven geschmückt, die bisweilen auf plastischer Unterlage ausgeführt werden. Besonders schön sind die Behauungen der religiösen Würdenträger bemalt. Heute noch ist die Bedeutung eines großen Teils der figürlichen Darstellungen und der Zeichen bekannt. Es handelt sich um Stammes- und Familienzeichen, Korporationsmarken, Darstellungen von Schutzgeistern und Maskentänzern, aber auch von Figuren, die ein ganzes kompliziertes Weltsystem versinnbildlichen, wie M. Griaule gezeigt hat. Auch die Hütten der Jünglinge sind bemalt, doch ist nicht sicher, ob diese Zeichnungen einen tieferen Sinn haben. Die gleichen Muster findet man angeblich auf Keramikscherben aus alter Zeit, die in dieser Gegend gefunden wurden, wieder. Da zumindest die Felsmalerei, die gegenständlich mit den Bildern an den Hütten übereinstimmt, schon lange geübt wird, und auch die Ritualmasken der Dogen mit den gleichen Mustern verziert sind, können wir annehmen, daß die Wandmalerei hier eine gewisse Tradition hat. Diese Annahme



Abb. 7. Bemalte Gourounsispeicher bei Koudougou (Obervoltaprovinz).

wird auch dadurch gestützt, daß gerade die erwähnten Stämme Reste der ins Gebirge abgedrängten Urbevölkerung absorbiert haben.

Die Kulturen in den nördlichen Gebieten der Goldküste, in der französischen Obervoltaprovinz, in Nordtogo sowie Norddahome, sind ziemlich einheitlich. Hier war und ist die altertümliche geometrische Negermalerei fast allgemein verbreitet.

Völker mit altnigritischer Grundlage, wie die Gurunsi, Kassena, Birifor, Namnam, Builsa, Konkomba, Bassari, Tapolense, Tanneka, Pila-Pila, Kotokoli, Lama, Sola u.a.m., besitzen bemalte Rundhäuser oder Lehmburgen. Die Malerei wird überall von den Frauen ausgeübt. Die Malerinnen bedecken das Haus zuerst mit einer Schicht Kuhdung, den sie mit Lehm und Wasser vermengen, darauf wird roter Lehm, schwarze Erde und Kaolin, je nach der Art des zu malenden Ornamentes, aufgetragen. In diese noch feuchte Schicht wird die Zeichnung geritzt. Die einzelnen Flächen werden durch Messerkerben oder mit Hilfe von Steinen und Ästchen plastisch gegliedert. Manche Flächen werden mit nassen, glatten Steinen poliert, und schließlich wird alles mit einer Schicht Néré (*Parkia biglobosa*) überzogen, einer lasierenden roten Farbe, die man durch längeres Auf-

weichen der Rinde des Nérébaumes in Wasser gewinnt. Sie verleiht den darunterliegenden farbigen Erden eine intensive Leuchtkraft. Die meistverwendeten Motive sind Farbstreifen, rote und schwarze Dreiecke sowie Vieredcke. Soweit Menschen oder Tiere wiedergegeben werden, sind sie sehr stark stilisiert und in das umgebende, rein geometrische Ornamentwerk so eingebaut, daß ein einheitlicher Flächenschmuck entsteht. Fast jedes Jahr werden diese Malereien erneuert.

Derartige Malereien gibt es auch bei den Gagu der Elfenbeinküste.

Während überall die Frauenmalerei langsam unmodern wird, erlernen mancherorts geschickte Burschen das Malen, verdingen sich an die Häuptlinge und bereichern den überlieferten Formenschatz der Frauen durch das Einfügen neuer Motive.

Schon am Ende des 19. Jahrhunderts gab es an den Häusern der Ewe in Gaphe und Dommassi, also im küstennahen Gebiet Togos, einfache geometrische Wandverzierungen sowie stark stilisierte Zeichnungen von Menschen und Tieren. Auch Handabklatsche wurden hier gefunden. Heute ist diese Landschaft weitgehend europäisiert und die alte Malerei fast völlig verschwunden.

Eine reichausgebildete religiöse Malkunst besitzen die Aschanti-Anyivölker, die nahe dem Meer, im Süden der Elfenbein- und Goldküste, ansässig sind. Baule, Atutu (zwischen weißem Bandama und Nzi), Agni, Abron (im Bou-nakreis) und Aschanti verzieren mit polychromen Reliefs und gemalten Kultsymbolen die Wände ihrer Herrscherhäuser, Gräber, Tempel und Wohnhäuser. In diesem Gebiet, dessen äußerster Süden schon seit dem 17. Jahrhundert unter portugiesischem Einfluß steht, kommen aber auch moderne Malereien in europäischer Malweise vor.

Dahomé und sein Hinterland können als Beispiel für den Stilwechsel zwischen den küstennahen Gebieten von Oberguinea und dem Binnenland gelten:

In der Küstenstadt Porto Novo, wo die Europäer früh Fuß faßten, sind die Malereien an Tempeln und Fetischhäusern — Kultszenen, Götterbilder, Darstellungen aus der Geschichte der Adjaherrscher — verhältnismäßig realistisch.

Die Gemälde an den Wänden der Grabhütten der Könige von Porto Novo stimmen stilistisch mit den einzigartigen Appliquéarbeiten in den Palästen der Könige von Abomey überein. So wie dort aus buntem Stoff geschnittene Figuren auf andersfarbigem Tuch aufgenäht werden, so daß eine reiche und interessante Silhouettenwirkung entsteht, werden hier die einzelnen Gestalten mit



Abb. 8. Menschliche Figur mit eingelegten Augen im Inneren eines Nagôhauses in Bassila (Norddahome).

einer dunklen Umrißlinie versehen. Der Kontur gegenüber ist die Binnenzeichnung weitgehend vernachlässigt. Es ist die alte Hofkunst der Fon, die — von der Appliquéstickerei ausgehend — in Malerei und Relief dieselben Motive mit denselben Mitteln zu gestalten versucht.

Weiter nördlich, in der Hauptstadt des alten Reiches Dahomé, in Abomey, fallen die bemalten Reliefs an den Königspalästen am meisten ins Auge. In die Lehmwände sind rechteckige, verschieden große Vertiefungen geschnitten, in die vom Künstler ein bis zwei Figuren mit verschiedenen Attributen gestellt werden. In jedem Feld ist in stark abgekürzter Form ein Sprichwort oder ein geschichtliches Ereignis wiedergegeben. An den Tempelwänden sieht man in derselben Technik ausgeführte Kultsymbole und Götterbilder sowie Abbildungen des Kultgerätes. Stellenweise geht das Relief, das gewöhnlich grell bemalt ist, in Malerei über. Die Tohossuntempel aber tragen nur gemalten



Abb. 9. Zwei Frauen des Kassenahüuptlings von Pô (Obervoltaprovinz) bessern vor Beginn der Regenzeit die Malereien an einem Haus des Häuptlingsgehöftes aus.

Schmuck. Kultgeräte und Masken sind die Hauptinhalte dieser Fresken; den Hintergrund bedecken rote, weiße und schwarze Tupfen oder Kringel. Sie sind das Zeichen der mächtigen Erdgottheit Sagbata, nämlich Pockennarben, weil diese Gottheit mit der gefürchteten Pockenkrankheit diejenigen, die in ihrem Kult zu wenig eifrig sind, bestraft.

Am Nordrand des alten Reiches Dahomé, das viel kleiner war als die heutige französische Kolonie dieses Namens, in Dassa Zoumé und Savalou, werden kleine, eckige Figürchen an der mit den Pockentupfen bedeckten Tempelmauer skizziert. Ihre Umrisse sind entweder gleichmäßig mit Farbe gefüllt oder nur in der Randzone eingefärbt, damit die dabei entstehende Farbläche nicht zu groß wird. In der Mitte des Rumpfes der Figuren sieht man dann wie durch ein Fenster den Malgrund durchschauen. An anderen Häusern setzen sich die den Hintergrund bedeckenden Tupfen auch über den Figuren fort, so daß diese in einem irrealen Raum zu schweben scheinen.

Gleich außerhalb von Savalou nach Norden zu, in einer offenen Buschlandschaft, beginnt das Wohngebiet der Ts à, einer Unterabteilung der Nagó-Yoruben, die noch recht alttümliche Sitten bewahrt haben. Hier finden wir die gleiche geometrische Wandverzierung wie bei den Voltavölkern und bei

den Togorestvölkern. Wir gelangen damit wieder in den Streifen um den 10. nördlichen Breitengrad, der von Völkern mit starkem altnigritischem Einfluss bewohnt wird und wo wir überall die schon besprochenen schwarzweiß-roten Zierate, die sich hauptsächlich auf den Streifen und Dreiecke aufbauen, finden. Dieser Stil setzt sich in den „Kreisen“ von Djougou und Natitingou fort bis an die Grenze des spärlich besiedelten Buschlandes, das nördlich von Natitingou beginnt.

Die Songhai am mittleren Niger, Neger, die unter dem Druck der Haussa im 7. Jahrhundert stromaufwärts zogen und heute stark mit Araber-, Berber-, Juden- und Andalusierelementen durchsetzt sind, wohnen in Rundhäusern aus Stroh und gestampfter Erde, die mit Zeichnungen von Menschen und Tieren bedeckt sind.

Die Daka kari von Sokoto, die von der Mossi-Grussi-Gruppe der Volta-Provinz zum Bereich der ostatlantischen Kultur überleiten, besitzen eine boden-



Abb. 10. Bemalte Kassenaburg in Kampala bei Pô (Obervoltagebiet).

ständige Malerei, die zusammen mit Tonware als Grabschmuck auftritt, während dort, wo die letztere fehlt, Formen und Farben der islamischen Haussamalerei übernommen wurden. Die bodenständige Malerei wird vor allem von den Frauen ausgeübt. Sie schmücken die Getreidespeicher mit Ritzzeichnungen, welche sie manchmal rot, schwarz, grau und weiß einfärben. Reicher bemalt werden die Eingangshütten in größere Gehöfte. Die Symbole, die man jeweils an deren Ost- und Westseite anbringt, sind rituell genau festgelegt und kehren immer wieder: stilisierte Menschen, Krokodile, mythische Vögel, Schlangen und Fische befinden sich darunter. Häufig begegnet man außen an den Häusern Abklatschen von Kinderhänden wie in den prähistorischen Höhlen. Besonders schöne Malereien befinden sich in Wasugu, Kurmachi und Bena.

In Imesi Ile, einer alten Stadt im nördlichen Yorubaland, ist ein Fries stilisierter menschlicher Figuren an die Innenwand des Gerichtsgebäudes — des „Olojas Court“ — gemalt, und ebendort bedecken farbgefüllte Dreiecke Wände und Pfeiler des Grabschreines zur Erinnerung an Agba Oba.

In der Nähe der westnigerischen Küste werden die modellierten und gemalten Verzierungen an den Häusern immer europäischer. Als Beispiel dafür sei nur das Fetischhaus von Badagry, 36 Meilen westlich von Lagos, erwähnt.

Die Ibo, ein künstlerisch hochbegabtes Volk, bewohnen das Schwemmland des Nigerdeltas und ein leicht ansteigendes Tafelland östlich der Nigramündung. Ein kleiner Teil von ihnen betreibt Fischfang und Handel; ihr Haupterwerb ist jedoch der Ackerbau. Infolge der Lage ihres Siedlungsraumes an der Kontaktstelle der ostatlantischen Kulturprovinz mit den Semibantu-kulturen am Crossriver findet man bei den Ibos einzelne Züge beider Kulturen wieder. Ihre Malerei ist geometrisch-dekorativ; figürliche Bilder kennen sie nicht. Die gemalten Ornamente schmücken Hausmauern, Statuen aus Ton und Holz und werden bei festlichen Anlässen auch auf die Körper gezeichnet. Die Form der Verzierungen variiert merklich von Unterstamm zu Unterstamm, was leicht erklärbar ist, da die Ibo in der Vergangenheit trotz eines geschlossenen Siedlungsgebietes keine größeren politischen Einheiten bildeten, so daß ausgeprägte lokale Kulturvarianten entstehen konnten.



Abb. 11. Malerei an einem Frauenhaus der Konkomba in Guerin Kouka, Nordtogo.

Für die meisten Dekorationsmotive der Ibo findet man Vorbilder in den Druckmustern einheimischer und importierter Stoffe und in der „Urimalei“. Die so bezeichnete Körperbemalung wird gewöhnlich ebenso wie die Wandmalerei von Frauen ausgeübt. Für Fest- und Markttage schmücken sich diese gegenseitig die Körper mit Mustern aus Pflanzensaft, der beim Auftragen fast unsichtbar ist, bald aber eine lang sichtbare intensive Schwarzfärbung hervorruft. Da bei festlichen Gelegenheiten viele Menschen zusammenkommen, verbreiteten sich die Formen der Urimalei rasch weiter. Die sehr hübschen Einzelmotive setzen sich vor allem aus in der Form einer Spirale angeordneten oder fächerförmig ausstrahlenden keulenförmigen Farbflecken zusammen. Über die ursprüngliche Bedeutung der Ornamente ist heute nur mehr sehr wenig zu erfahren.

Allgemein verwendet man Porzellanteller, Kaurimuscheln oder die Böden von Ginflaschen zur Erhöhung der Schönheit eines gemalten Ornaments. Die Teller bzw. Flaschen werden in die Lehmmauer, so lange diese noch feucht ist, versenkt und dienen größeren und komplizierteren gemalten Ornamentkompositionen als Ausgangspunkt. Die Malerei der Ibo ist möglicherweise vom islamischen Norden Nigeriens her angeregt. Wahrscheinlich wirkte der fremde Einfluß mit einer ursprünglichen Veranlagung des Volkes zusammen. Auch alte

europeische Beeinflussung hat vielleicht bei der Entstehung der Wandmalerei der Ibo eine gewisse Rolle gespielt, kamen doch schon relativ früh Weiße in die Gegend, um Sklaven für den großen Markt in Bonny, der hauptsächlich mit Ibos beschickte wurde, zu fangen.

Die Wandbemalung wird vor allem bei den südlichen oder Owerribos und ihren Nachbarn, den östlichen oder Crossriveribos der Bendedivision gepflegt. Vereinzelt bringen allerdings auch die nördlichen und westlichen Ibo Malereien an ihren Häusern an. In Akwa — Nordiboland — gibt es sogar eine Mauer, die mit figürlichen Darstellungen von Frauen und Männern bei ihren täglichen Verrichtungen, mit Maskentänzern und Tieren bemalt ist. Das Fehlen des traditionellen geometrischen Dekors zeigt aber an, daß es sich um eine moderne Schöpfung handelt, die vielleicht durch die berühmte Okwumauer bei Umuahia im Süden des Ibolandes, die noch zu besprechen sein wird, beeinflußt ist.

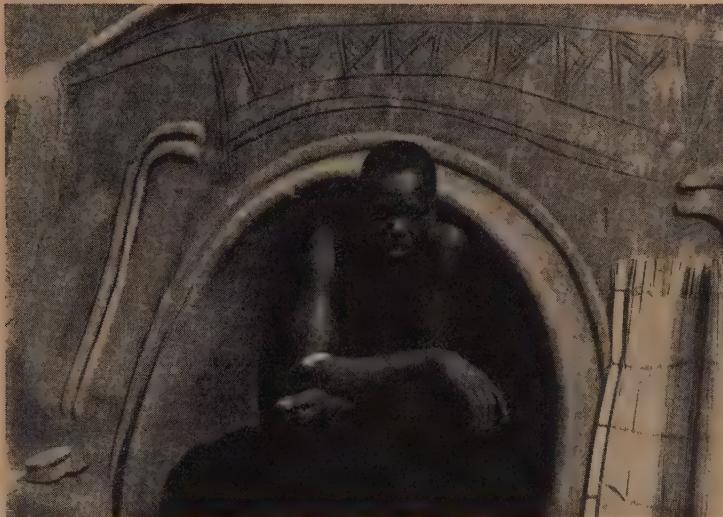


Abb. 12. Frauenhaus der Kassena, Kampala bei Pô, Obervoltaprovinz.

Die Ostibo, denen die Crossriversemibantu, die unter ihnen wohnen, einige ihrer Kulturzüge übermittelt haben, verwahren die Geräte der bei ihnen verbreiteten Geheimgesellschaften, wie etwa des Ikonko-Bundes, in Obu genannten Clubhäusern mit ornamentaler Bemalung. Die traditionellen Muster werden von den Frauen ausgeführt, denen die Farbtöne Weiß, Ocker, Schwarz, Braun, Rosa, Blau und Grün zur Verfügung stehen.

Den Südibo dienen die schönsten ihrer Malereien zum Schmuck der Mbarihäuser für den Schutzgeist, den „Juju“, des Dorfes oder der Stadt. Solche Häuser werden meist nach einem Unglück auf Geheiß des Priesters gebaut. Früher mußten die Männer und Frauen, die vom Priester dafür bestimmt waren das Mbarihaus mit Plastiken aus Ton und mit Malereien würdig zu schmücken, während der Arbeit abgeschlossen leben und Meidungsgebote beachten. Heute vertraut man die Ausschmückung der Mbarihäuser meist einem gemieteten Künstler an. Die Tempel, auf deren Herstellung man solche Mühe verwendet, werden später nicht instand gehalten oder ausgebessert, so daß sie bald verfallen. Die schönsten Mbarihäuser stehen im Zentrum und im Südosten der Owerridivision der Owerriprovinz. Unter diesen wieder sind die Mbarihäuser des Orattaunterstammes die berühmtesten. Besondere Sorgfalt lassen die Südibus den gemalten Tür- und Fensterumrahmungen angedeihen. Farbige

Wandfüllungen werden durch Mandorlen und Dreiecke mit Farbkreisen oder bemalten Porzellantellern in der Mitte, die man verschiedenartig zusammensetzt, gebildet. Daneben tritt, besonders bei den Oratta, ein kompliziertes Muster aus leicht geschwungenen, an den Enden eingerollten und aus kleinen Kreisen und Strichen zusammengesetzten Bändern auf, das in seiner Gesamtwirkung an keltische Scrolls erinnert, jedoch in der Anordnung der Einzelmotive unregelmäßiger ist als die keltische Ornamentik. Die den Oratta benachbarten Ikwerri führen feine weiße geometrische Zeichnungen auf dunklem Grund zum Schmuck ihrer Häuser aus.

Weil die früher durch die Frauen hergestellten geometrischen Zierate in letzter Zeit aus der Mode kamen, ließen die Südibo in den vergangenen Jahren gegen Bezahlung durch Ibibiomaler figurale Bilder ausführen. Die große, völlig mit Bildern bedeckte Mauer des Dorfes Okwu ist das Hauptwerk der Ibibio-



Abb. 13. Dalaba, Fußboden im Häuptlingshaus, Fulah, Franz.-Guinea.

kunst im südlichen Iboland. Okwu bei Umuahia ist eines der 14 Dörfer des Olokoroclans in der Bendedivision der Owerriprovinz. Dieser Clan legte schon immer Wert auf schön bemalte Häuser; besonders Fenster- und Türumrahmungen leuchten in vielen Farben. Neben geometrischen Mustern findet man hier an den Häusern auch gemalte Blumen. Als nun das benachbarte Dorf Umuajatta ein neues Clubhaus baute und statt der traditionellen Formen durch einen Ibibio figurale Malereien an dessen Außenwänden anbringen ließ, erwachte die Eifersucht der Bewohner von Okwu, und sie errichteten an Stelle der alten, von den Frauen bemalten Lehmwand am Ortseingang eine neue Mauer aus Betonblöcken, sammelten von allen Angehörigen des Clans Geldbeträge ein, die eine ansehnliche Summe ergaben, und beriefen einen Ibibiomaler, der unter Mithilfe eines Boys in einmonatiger Arbeit die Riesenmauer mit Bildern bedeckte. Im Gegensatz zur allgemeinen Gepflogenheit der Neger, nichts für die Erhaltung fertiggestellter Kunstwerke zu tun, wurde die Mauer von Okwu durch ein Schutzdach vor den ärgsten Witterungsunfällen bewahrt und, als ein Teil einstürzte, bis auf die Fehlstellen in der Malerei wieder ausgebessert. Unregelmäßige geometrische Muster teilen die Mauer in Felder mit Szenen aus dem täglichen Leben und aus Tänzen. Der Rumpf der dargestellten Figuren ist dem Beschauer zugewendet, während Gesicht und Beine

im Profil bleiben. Die Figuren sind normal proportioniert und verhältnismäßig realistisch. Ein Teil von ihnen ist heftig bewegt. An Stelle der Hände haben einige einen Kreis, an den die Finger angesetzt sind. In den Kreis werden geometrische Muster eingeschrieben. Die charakteristische Art der Gewanddarstellung ist eine Reihe paralleler Striche, die Gewandfalten bezeichnen. Manche der gemalten Männer tragen eine auffallende Frisur aus langen Haarbüschen, die an den Enden entweder spiralförmig eingedreht sind oder in Quasten endigen. Dieselbe Frisur findet man auch in den Bildern am Clubhaus von Umuajatta, das schon 1937 Spuren des Verfalles aufwies, heute also wahrscheinlich nicht mehr steht. In Umuajatta war die Frontalität der Figuren stärker ausgeprägt, hier schauten gewöhnlich auch die Gesichter aus der Bildfläche heraus.

Der Maler der Mauer von Okwu, dessen Namen der Olokroclan geheimhielt, konnte durch Stilvergleich der Okwumauer mit Malereien im Ibibioland identifiziert werden. Er starb 1942, also acht Jahre nach der Ausführung seines Hauptwerks.

Im Stil ist den vorbesprochenen Objekten das ebenfalls durch einen Ibibio bemalte Gerichtshaus von Jure sehr ähnlich. Die obere Hälfte der Außenwand bedeckt ein dunkler Farbstreif, während unten ein fortlaufender figürlicher Fries auf hellen Grund gemalt ist. Außer den erwähnten gibt es vermutlich weitere Werke der Ibibiomalerei im südlichen Iboland.

Die Ibibio bewohnen die Calabarprovinz und Teile der Owerriprovinz. Ihr steinloses Wohngebiet im Süden und Südosten der Ibo besteht aus Mangrovensümpfen an der Küste, hohen Regenwäldern weiter im Inneren und schließlich den kultivierten Uferzonen des Crossrivers. Ebenso wie die verwandten Ibo sind die Ibibio Ackerbauer, die die Lehmmumwallungen ihrer Gehöfte und die Eingänge in dieselben plastisch schmücken und bemalen. Auch bei ihnen gibt es Jujuhäuser mit gemaltem Bilderschmuck. Die Ibibio, bei denen im Gegensatz zu den Ibo die Männer die Malkunst ausüben, stellen hauptsächlich figurale Bilder her. Für die Totengeister errichten sie kleine, hübsch bemalte Häuschen auf Versammlungsplätzen, im Busch und auf den Märkten, an deren Wänden man Darstellungen aus dem Leben der Verstorbenen sieht. Den freibleibenden Raum füllen geometrische Zierate aus und unter den Füßen der Figuren befindet sich gewöhnlich ein gemalter Ornamentstreifen. Eine oberflächliche Regelmäßigkeit der Anordnung wird gewahrt. Der Umriß ist schwarz nachgezogen, aber auch die Einzelformen sind durch dunkle Umrandung voneinander abgehoben, so daß ein Liniennetz die Malfläche überspinnt.



Abb. 14. Kissidougou, Wandmalerei im Inneren eines Kissihauses. Franz.-Guinea.

Unter den westlichen Ibibio oder Anang, die sehr spät mit den Europäern in Berührung kamen, da sie ihr Land gegen diese abgeschlossen hielten, sind die Maler gewöhnlich zugleich Schnitzer und Musiker. Die Anang haben keine bemalten Wohnhäuser, errichten aber schön bemalte Geisterhäuschen für angesehene tote Frauen.

In Benin gibt es übrigens ein bemaltes Mbarihaus der E d o ; sie ahmen Zierate der ihnen verwandten Ibo nach.

An das Gebiet der Ibo und Ibibio schließen sich im Osten Bezirke Kameruns an, in denen die Wandmalerei geübt wird. Sie kommt bei den B a n y a n g , Bamileke, Bamum, Bafia und weiter östlich bei den B a j a vor.

Bei den Banyang treten reiche geometrische Ornamente auf, in denen Kreisbögen und Spiralen eine Rolle spielen, aber auch stilisierte Menschen und



Abb. 15. Landa, Wandschmuck, durch einen Kabréburschen hergestellt. Nordtogo.

Tiere, die sich den mit geometrischem Dekor gefüllten Wandflächen organisch einfügen.

Besonders reich und farbenfreudig ist die Wandmalerei der Bamileke. Die Sockel der Gebäude sind mit Ocker und schwarzer Farbe getönt, von den Türen leuchten rote, grüne oder braune Zeichnungen. Manche der Zierate sind durch die in Batiktechnik eingefärbten einheimischen Stoffe angeregt. Um Macht und Reichtum zu zeigen, lassen die Häuptlinge der Bamileke ihre Paläste außen und innen durch besonders kunstfertige Maler aus Bamum verzieren, die den Fürsten durch lebensgroße Bilder seiner Siege und Jagderfolge verherrlichen. Auf einen Grund aus weißem Kaolin werden die feierlich bewegten großartigen Gestalten des Fürsten, seines Hofstaates und seiner Familie in rauchschwarzer, roter, blauer, gelber, weißer und creme Farbe aufgetragen. Diese Figuren weisen sowohl in der Gesamtauffassung als auch in den Einzelheiten — etwa der Zeichnung des mandelförmigen Auges — starke ägyptische Reminiszenzen auf.

Die Bamum haben ihrer hohen künstlerischen Gesamtkultur entsprechend einen besonders ausgeprägten Farbsinn, der sich in den Perlarbeiten und in Malereien manifestiert. Unter den geometrischen Mustern bevorzugen sie besonders eines, das aus alternierend hell und dunkel gefärbten Dreiecken zusammengesetzt ist.

Die Bafia und die Baja, die zu einem altertümlichen Völkerkomplex mit vielen altnigritischen Kulturgütern gehören, kennen sowohl eine einfache figürliche als auch eine geometrische Malerei.

Auch Nordkamerun gehört zu einem geschlossenen Verbreitungsgebiet der Wandmalerei, das sich außerhalb der Landesgrenzen in Adamaua und am englischen Benue fortsetzt. Die Musgum etwa, welche die Haussa- und Kotokogruppe nach Norden abschließen und zu den „Heidenvölkern“ Nordnigeriens gehören, haben neben übernommenen Hochkulturgütern viele primitive Züge bewahrt und schmücken manchmal die Eingänge ihrer bienenkorbartigen Lehmhäuser mit aufgemalten geometrischen Ornamenten.

Im Faratal sind die Innenwände der Häuser, kleine Zwischenwände und die Topfuntersätze aus Lehm mit reizvollen geometrischen Mustern in vielen Farben bemalt.



Abb. 16. Detail einer Wandverzierung in Koudougo (Obervoltaprovinz).

Sogar die Fulbe üben in Kamerun die Kunst der Malerei aus. Das Palais des Lamido in Garoua und sein Landhaus in Lahinde tragen viel modellierte Schmuck, der durch Farben von seiner Umgebung abgehoben wird. Die Vorzimmer des Palastes sind mit den bekannten Dreiecks- und Halbkreisornamenten bemalt.

Nicht nur Wohnhäuser und Paläste, sondern auch einige Männerhäuser Kameruns sind mit Bildern und Ornamenten bedeckt, Anzeichen für eine ursprüngliche rituelle Bedeutung der gemalten Zierate. Bei den Bakundu stehen wie bei den Dogon bemalte Steine als Altäre in den Männerhäusern; die verwendeten Ornamentformen stimmen mit denen an den Hauswänden überein. Die Dekorationen der Topfuntersätze der Baja jedoch wiederholen sich auf den Tanzschilden des religiösen Labibundes.

Bei den ackerbaubetreibenden Bandas, einem Volk mit altnigritischer Kultur, das sich vom unteren Kotta bis zum Uahm im Ubangi-Schari-Gebiet ausbreitet, und bei den benachbarten Bambari, sind die Häuser mit einem dunklen Sockel und vielen figuralen Bildern darüber verziert. Ornamentaler Dekor fehlt. Der große Realismus, mit dem die gemalten Jagdszenen, Radfahrer, Soldaten, Autos, Tiere und Begebenheiten aus dem täglichen Leben wiedergegeben werden, fällt auf. Im allgemeinen agieren die Figuren auf dem dunklen Sockel, der ihnen als Standfläche dient, parallel zur Bildebene. Sie schauen

also den Betrachter an. Neben Bildern mit genau wiedergegebenen Einzelheiten trifft man bei den Banda auf sehr sprechende Umrißzeichnungen, die nur gleichmäßig mit Farbe angelegt sind.

Aus Französisch-Äquatorialafrika gibt es nicht viele Nachrichten über Wandmalereien. Nur die Pangwe hatten früher bemalte Männerhäuser und die Wohnungen der Bakota sind schwarz, weiß und rot ornamentiert.

Im Belgischen Kongo erfreut sich die Wandmalerei großer Beliebtheit. Ekibondo, an der Straße Niangara-Dunga in der östlichen Uelleprovinz, ist der Mittelpunkt dieser Kunstabübung. Die 20 strohgedeckten Rundhütten des Dorfes, von oben bis unten bemalt, werden von Bangba bewohnt, die Angehörige der durch die Mangbetu überschichteten Ubangi-Uellesubstratgruppe sind. Obwohl früher hier nicht nur die Hausmauern, die Keramik, die Waffen und Schilder, sondern nach alten Berichten sogar die aufgestapelten Holzvorräte



Abb. 17. Yambering. Verziertes Lehmbett der Fulah. Franz.-Guinea.

Bemalung trugen, wurde diese Kunst vor nicht allzu langer Zeit fast nicht mehr ausgeübt. Ein einziger Mann lebte noch, welcher die traditionellen Muster an den Hausmauern auszuführen imstande war, deren symbolische Bedeutung als Sonne, Gestirne, Wurfmesser oder Kampfschilde heute noch lebendig ist. Auf Anregung der belgischen Kolonialregierung bildete er 12 Schüler aus, und heute blüht die Kunst der Wandmalerei in Ekibondo und Umgebung wie in alter Zeit.

Zuerst wird die Zeichnung mit einem Bambusstock auf dem Lehm anmerkt, dann mit einem Stäbchen eingeritzt, und zuletzt werden die Farben, nämlich Ocker, Kaolineerde und Holzkohle mit Blättern bestimmter Pflanzen vermischt und in Wasser gelöst, mit Hilfe eines Stäbchens in die Furchen und auf die Malfächen gestrichen.

Die Mauern werden vollständig durch größere Ornamentkompositionen bedeckt, die sich aus Wellenlinien, Streifen, konzentrischen Kreisen, Zickzacklinien, Rhomben und Glockenformen zusammensetzen, sorgfältig an den Wänden verteilt sind und in regelmäßiger Wiederkehr um die Häuser herumlaufen.

Neben geometrischen Verzierungen findet man heute an den Häusern von Ekibondo Fische, Leoparden, Krokodile und Elefanten dargestellt. In neuester Zeit wurden auch Menschenbilder an die Mauern gemalt. Diese figuralen

Zierate sind in Ornamentfelder eingespannt, aber vielleicht dauert es nicht mehr lange, bis die realistische Erzählung und das Porträt in der Wandmalerei die geometrischen Formen verdrängt haben werden; dazu tendiert heute die Negermalerei in ganz Afrika. Den meisten der unbeholfenen Menschenbilder sieht man die stilistische Herkunft von den geometrischen Dekorationen an, aber von Cdt. Millo Ribotti wurden andererseits realistische Figuren in Niangara, nahe bei Ekibondo, photographiert, die ohne geometrischen Rahmen an die Hausmauer gemalt sind.

In Niangara hat man vor kurzem den Versuch unternommen, ein großes Gebäude in europäischer Bauweise, nämlich den Sitz des Eingeborenengerichts, mit den traditionellen Mangbetumalereien zu schmücken. Die Außenmauern des Gerichtshauses wurden eine Musterkarte fast aller gemalten geometrischen Formen der Mangbetu. Allerdings bedingt die Vielfalt der Ornamentik und das Fehlen eines zentralen Motivs eine gewisse Unruhe der Gesamtwirkung.



Abb. 18. Kissidougou, Franz.-Guinea. Bemaltes Kissihaus.

Die Uelleprovinz ist überhaupt besonders reich an Malereien, und außer den Bangba-Mangbetu wird diese Kunst auch von anderen Stämmen, wie den Bakango, ausgeübt. Dieses Fischervolk — die „Hommes de l'eau“ — auf den Inseln und am Ufer des Uelle, zwischen den Schnellen von Mokwangu und Panga, gehört ebenso wie die Bangba zur Ubangi-Uellesubstratgruppe. Sein Wohngebiet erstreckt sich bei einer Breite von etwa nur 1 km über fast 400 km Länge zu beiden Seiten des Flusses. Dieser Umstand und der Fischhandel brachten die Bakango in enge Berührung mit ihren Nachbarn, von denen sie verschiedene Kulturgüter übernommen haben. Ebenso wie die Akabua, von deren Malerei noch die Rede sein wird, haben sie einen beträchtlichen Anteil Zandeblut. Zwischen Djebir und Bima, wo der Urwald nicht bis an den Uelle heranreicht, wo also der Einfluß der waldbewohnenden Ababua und Azande geringer ist, findet man noch die traditionellen Sangahütten. Sie sind grau, schwarz und bisterfarbig bemalt und erinnern auffallend an die bunten Häuser von Ekibondo, die allerdings 500 km weit entfernt stehen. Die Ähnlichkeit erklärt sich damit, daß vor einiger Zeit ein Bakangosoldat als Begleiter einer europäischen Expedition ins Wohngebiet der Mangbetu kam. Nach Hause zurückgekehrt, schmückte er seine Hütte mit Malereien, wie er sie dort gesehen

hatte. Bald ahmte ihm der Dorfhäuptling nach, und in kurzer Zeit tauchten hier und in anderen Dörfern der Umgebung ähnliche Zierate auf. Aber schon in alter Zeit war der Eingang der Sangahütten mit plastischen Ornamenten, über die unregelmäßige gemalte Muster gelegt wurden, symmetrisch umrahmt. Manchmal setzen sich diese Malereien auch rechts und links vom modellierten Türrahmen auf der Lehmmauer fort. Dreiecke, Streifen, Halbkreise und Pfeile sind die Grundformen dieser Verzierungen. Nach Aussage alter Leute waren in früherer Zeit Leoparden als Wächter rechts und links vom Eingang an die Mauer der Sangahäuser gemalt. Die Motive der von den Männern ausgeführten Malereien sind heute nicht mehr religiöse, sondern der Phantasie des einzelnen überlassen. Calonne Beaufaict beschreibt, wie ein Mann, der auf einer Seite des Tores der Hütte einen stilisierten Soldaten gemalt hatte, gegenüber nur einzelne sinnlose und zusammenhanglose Teile des Motivs wiederholte. Die Freude an sinnentleerten, aber dem Auge wohlgefälligen Formen geht so weit, daß ein Bewohner der Insel Mako sein Häuschen außen mit den unverstandenen Annoncen aus einer europäischen Apothekerzeitung bekratzte und mit diesen Zeichen auch das Gesicht seiner Favoritin schmückte, womit diese bei Beaufaict, der die Inschriften entzifferte, einen unerwarteten Heiterkeitserfolg erzielte. Wie der genannte Autor²⁾ feststellen konnte, hatte die Freundin der Schönen die neue Mode schon nachgeahmt, war aber beim Abmalen der Buchstaben weniger sorgsam vorgegangen, so daß die Inschriften auf ihrem Gesicht unleserlich blieben.

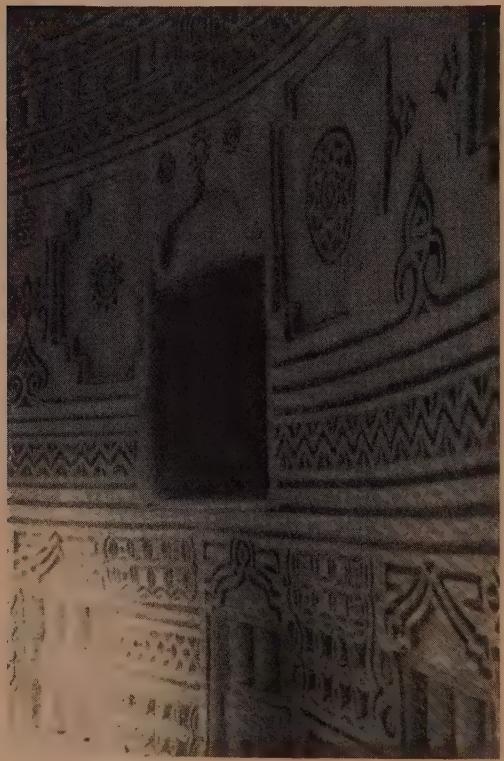


Abb. 19. Dalaba, Palaverhaus.
Wanddekoration der Fulah. Farben bei einer
Ausbesserung übertüncht. Franz.-Guinea.

unternommen. Bei ihnen malt der Mann, nur selten hilft ihm die Frau dabei. Mir bekanntgewordene Beispiele für die Malerei der Ababua sind das Haus eines Dorfhäuptlings in der Nähe von Bambesa, das mit weißen Kalkspritzern geschmückt ist, und das Rasthaus von Likandi im Uelledistrikt, auf dessen Außenmauer streumusterartig kleine Bilder verteilt sind. In bunter Folge kann man einen Fisch, einen Hahn, Leoparden, Elefanten und Krokodile betrachten, aber auch schießende und salutierende Soldaten, Pflanzen und schließlich ein Auto sehr altertümlicher Bauart, das so dargestellt ist, als ob die Seitenwand fehlen würde, so daß man den Lenker und die übrigen Insassen sehen kann.

Die obenerwähnten Ababua, Träger einer nigritischen Urwaldkultur, haben spärliche Versuche zur Bemalung ihrer Häuser erst in neuester Zeit auf Anregung ihrer Nachbarn hin

²⁾ Siehe Nr. 50 des Literaturverzeichnisses.

Die von Nordwesten eingewanderten und jetzt zwischen Mobomo und Uelle ansässigen Zande, die viel jungsudanisches Kulturgut mitgebracht haben, üben angeblich erst seit kurzem die Wandmalerei aus. Da das mit dem Namen Zande bezeichnete Volk aus einer dünnen Herrscherschicht, den eigentlichen Zande, und einer Mischung aller möglichen unterworfenen Gruppen besteht, ist es wahrscheinlich, daß die Malerei ein Erbgut der Unterworfenen ist. Als Beispiel der Zande-Malerei ist das Innere des Rasthauses von Ukwa (Territorium Dungu) zu erwähnen. Seine Wände tragen Strichzeichnungen und mit weißer Farbe gefüllte Kreise und Vierecke, aus denen sich an der Wand verstreute Ornamente zusammensetzen.

Mit einzelnen großen realistischen Figuren, darunter häufig Soldaten und Europäern, werden bisweilen in den weniger traditionsgebundenen Gebieten des Belgischen Kongo die Wände der Häuser bedeckt. Derartige Darstellungen ähneln sich überall in Afrika, wahrscheinlich wegen des dabei maßgeblichen europäischen Einflusses. Es gibt solche Bilder etwa im Dorf Ango nördlich des

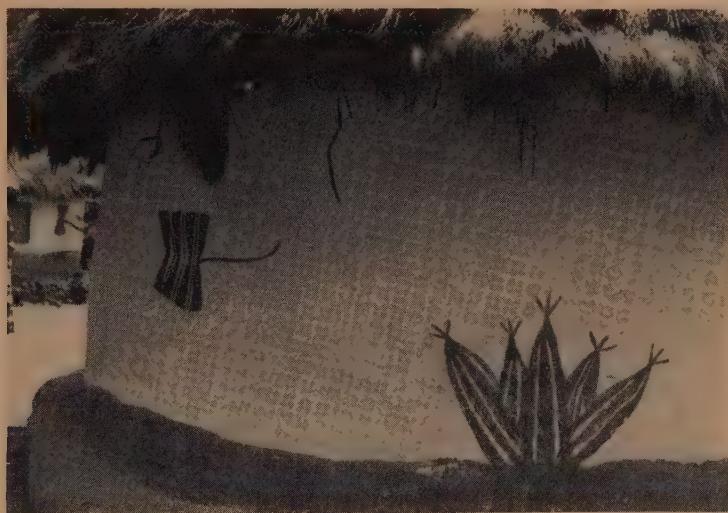


Abb. 20. Kissidongon. Bemaltes Kissihaus. Franz.-Guinea.

Uelle am Haus des dortigen Yao-ro häuptlings, aber fast genauso ließ auch ein Bahumbu häuptling in Binza bei Leopoldville sein Haus bemalen, und in Manono — Tanganjikadistrikt — kommen ebenfalls Darstellungen dieser Art vor.

Im Belgischen Kongo südlich des Uelle existiert aber auch eine altertümliche Wandbemalung. Beispiele hierfür sind Fischerhäuser aus dem Territorium Kasenga in Oberkatanga, welche mit Verzierungen bedeckt sind, die deutlich Fischnetze nachahmen und sich einmal dunkel gegen einen hellen Grund abzeichnen, das andere Mal wieder mit weißer Farbe auf eine schwarze Fläche gemalt sind.

Einfache figürliche Wandbilder kommen auch in einigen wenigen Dörfern der Bakongo, Bangongo, Misumbo, Baholoholo, Bakuba, Basonge und Baluba vor. Leider haben wir nur über die Malerei der letzteren genauere Angaben. Der Balubamann, dem manchmal seine Frau hilft, schmückt die Untersätze seiner Getreidespeicher mit roten, gelben und schwarzen Mustern. Reiche Verzierungen aber tragen bei den Baluba die Fassaden mancher Häuser des Adels. Dort sind die Vorzimmer und andere Innenräume

mit Friesen bemalt. Die zur Verwendung gelangenden Ornamente haben jeweils eine bestimmte Bedeutung und eigene Namen.

Besonders schön sind Holzpanneaus der Bayaka und Bankanu des Kwango bemalt, die an den Innenwänden der Initiationshütten hängen. Sie zeigen im Hochrelief — in Holz geschnitzt — Menschen und Tiere, Hunde, Affen, Vögel und Schlangen, alles in heiteren Farben, unter denen, wie an den Masken der Bayaka, ein leuchtendes Blau auffällt.

Ehemals dürfte die Wandmalerei bei allen Lundavölkern verbreitet gewesen sein. Sie wurde von ihnen allerdings nie intensiv betrieben.

Das Zentrum der Wandmalerei in Südwestafrika ist jedoch das Gebiet der Badiok Nordangolas, wo Männer, Frauen und Kinder die Wände mit Bildern bedecken, die nur eine Trockenzeit überdauern. Schon von den ersten Regengüssen werden sie weggewaschen. Nach der Tradition der Eingeborenen sind Häuser mit Lehmwänden erst von den Weißen eingeführt worden, also scheint hier auch die Wandbemalung eine Neueinführung zu sein. Besonders interessant ist ein Muster aus Punkten, die von Schlangenlinien eingefaßt werden. Man begegnet ihm an Hauswänden und in den Sand gezeichnet immer wieder. Die erwähnten Zeichnungen werden von den Eingeborenen als Menschen und Tiere gedeutet. Figürliche Malereien kommen recht häufig vor, besonders den ausdrucksvoollen Badiokmasken begegnet man immer wieder.

Die teilweise durch Lundastämme überlagerten Ngangela in Südangola schmücken ihre Häuser mit farbigen geometrischen, seltener mit figürlichen Bildern.

In Uganda kennen nur die Luo einfache Zeichnungen an den Lehmwänden ihrer Wohnhütten.

Rituale Bedeutung hat die Wandbemalung im Sukumaland südöstlich des Viktoriasees im ehemaligen deutschen Ostafrika bei den Angehörigen der Nyamwezi unterstämme, die im Bujeje oder, wie er weiter südlich heißt, im Bugojanibund, einer Vereinigung von Schlangenbeschwörern, zusammengefaßt sind. Bei den eine Woche währenden Initiationszeremonien anlässlich der Aufnahme in den Geheimbund wird das „Ntanda“, das Haus der Neulinge und des Initiationsleiters, mit rituellen Zeichnungen bedeckt. Dem Zweck des Bundes entsprechend, handelt es sich meist um Reptilien; daneben sieht man aber auch den Mond, die Sterne, die Trockenzeit (weißer Kreis), die Regenzeit (schwarzer Kreis), die Morgendämmerung (breiter roter Streifen) und andere Symbole mehr. Diese Zeichnungen werden aus rituellen Gründen vervielfältigt und spielen während der Zeremonien eine Rolle. Es gibt im Clubhaus außerdem von Besuchern hergestellte Malereien, denen keine rituelle Bedeutung zugeschrieben werden kann.

Kommt man ins südliche Mozambique, so stößt man manchmal auf strohgedeckte, außen bemalte runde Lehmhäuser, die in der Art der Bemalung auffallend an die bemalten Mauern Ekipondos erinnern. So wie dort laufen die geometrischen Zierate in ständiger Wiederkehr um das ganze Haus.

In Nordrhodesien wird die Wandmalerei von vielen Stämmen geübt. Früher versah man hauptsächlich das Innere der Initiationshütten mit stilisierten Zeichnungen, während heute in manchen Dörfern die alttümlichen Motive durch das Kreuz und andere Symbole des christlichen Glaubens abgelöst werden. Gemalte Mariendarstellungen an den Außenmauern von Negerhäusern kommen übrigens auch in den belgischen Gebieten am Tanganjikasee vor. In Nordostrhodesien sind Fenster und Türen Brennpunkte der Komposition. Die Malereien müssen hier alle zwei bis drei Jahre erneuert werden.

Auch bei den südafrikanischen Bantus ist die Malerei verbreitet. Streng symmetrisch und gleichmäßig angeordnete Dekorationen schmücken die Häuser

der N g u n i und T s w a n a. Berühmt sind die reichbemalten Wohnungen der N d e b e l e (Mapog), Nguni-Abkömmlingen, die im Hammanskraal bei Pretoria leben. Sie wohnten ursprünglich in Transvaal, schlossen sich dann den Zulus an, die unter Führung des „afrikanischen Napoleons“ Shaka zur militärisch gefürchtetsten Nation Südafrikas wurden, trennten sich von diesen wieder mit den Matabelehorden Molikatses, der das despotische Regiment und die Grau-



Verbreitung der Wandbemalung in Negerafrika

samkeit des Zuluherrschers nicht ertrug, und ließen sich schließlich im Gebiet des heutigen Middleburg nieder. Hier bildeten sie einen ständigen Unruheherd, so daß sich die Regierung gezwungen sah, sie zwangsweise in die Nähe der Hauptstadt Pretoria umzusiedeln. Seit dieser Umsiedlung im Jahre 1880 sind ihre durch die Frauen jedes Frühjahr neubemalten Häuser und Lehmzäune eine Sehenswürdigkeit, die jedem Fremden gerne gezeigt wird. Manche Ornamentmotive, besonders Mondsichel und Stern, verraten islamischen Einfluß. Die Farben kauft man heute beim europäischen Händler. Deshalb kommt das sonst in Afrika fast nicht verbreitete Grün hier häufig vor. Man trägt den Farb-

stoff mit einem Holzstab auf. Nur die Vorderseite der Zäune, welche die Gehöfte abschließen, sowie die Fassaden der Häuser sind bemalt, während un wesent lichere Gebäudeteile einfach schwarz und weiß gezeichnete Strichmuster tragen. Eine der seltenen figürlichen Zeichnungen an einer Hauswand in Südafrika stellt die gelungene Karikatur eines Europäers mit Monokel und Spazier stöckchen in einem Haus der Mapog dar.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß Wandmalereien im oberen Senegal-Niger-Gebiet, auf den Bissagos-Inseln und in dem ihnen gegenüber liegenden Küstenland, am dichtesten aber an der Oberguineaküste und in ihrem Hinterland vorkommen. Einige Kruhvölker Liberiens und die Kissi, durch die Kruh beeinflußt die Guéré, manchmal auch Dan und Senufu üben diese Kunst aus. Die nahe der Küste ansässigen Stämme, wie Baule, Atutu, Guro, Aschanti, Agni, Ewe und Fon malen figürliche Bilder, die oft religiöse Bedeutung haben. Im Norden der Goldküste, Togos und Dahomes sowie in der Obervoltaprovinz finden wir geometrische Malereien. Einen besonderen Platz nehmen die symbolischen Bilder der Dogon ein. In Nordnigerien wird die islamische Malerei von manchen Negern nachgeahmt. Aber außer vereinzelten anderen Vorkommen sind in Nigerien die trefflichsten Maler im Gebiet der Ibo und der Ibibio zu finden. Östlich der Ibo, schon auf dem Boden Kameruns, schließen sich Gebiete mit einer reich ausgebildeten Malerei an. Weiter im Norden beginnt in Adamaua und am englischen Benue ein geschlossenes Verbreitungsgebiet der gemalten geometrischen Zierkunst, das einen Mittelpunkt im Faratal in Nordkamerun hat. Noch weiter im Osten setzt sich die figürliche Malerei bei den Banda und Bambari des Ubangi-Chari-Gebietes fort, die schon zu den Nordkongovölkern überleiten, wo bei den Angehörigen der Ubangi-Uellesubstrat Gruppe die Malerei sehr reich ausgebildet ist. Sehr selten sind gemalte Wandverzierungen in Französisch-Äquatorialafrika. Im südlichen Kongo kommen wir bei den Lundavölkern wieder in ein geschlossenes Verbreitungsgebiet der Malerei, dessen Zentrum die Badjok Angolas bilden. Vereinzelte Vorkommen von Wandmalerei sind für Uganda, Deutsch-Ostafrika, Nordostrhodesien, Mozambique, ja bis zu den Kap Nguni im Süden Afrikas gesichert. Die Malerei ist sowohl bei den Autochthonen als auch bei den Mischvölkern mit hamitischem Einschlag, wie Ful, Peul und Ndebele, bekannt und blüht auch dort, wo schwarze Stämme einer nicht negerischen Herrscherschicht dienstbar sind. Da aber noch keine Untersuchungen angestellt wurden, welcher Teil der Bevölkerung in Mischgebieten die Malereien verfertigte, sind nur mit Vorsicht Schlüsse auf die ursprünglichen Träger dieser Kunst zu ziehen. Der größere Teil der Male reien wird jedenfalls durch autochthone Schwarze hergestellt, jedoch scheinen auch die Ful und ihre Verwandten schon früh die Malerei gekannt zu haben; später wurden sie durch die gemalte islamische Ornamentik beeinflußt, so daß sich bei ihnen manchmal Mischformen zwischen dieser und der Negermalerei bildeten. Ein bestimmter Ausgangspunkt in Afrika ist für die Malerei nicht zu ermitteln. Jedoch zeigt die Verbreitungskarte, daß wir ihn wahrscheinlich an der Guineaküste, ihrem Hinterland und in den angrenzenden Gebieten zu suchen haben, wie ja auch die Plastik in diesem Gebiet, wenn auch bei anderen Stämmen als die Malerei, zu ihrer höchsten Blüte gelangte. Hier, wo sich schon in alter Zeit viele Kulturströme trafen, entstand — vielleicht auf eine Anregung vom Mittelmeerraum her — die Wandmalerei der Neger, die sich, wie ein leitend ausgeführt wurde, von der islamischen Malerei wesentlich unterscheidet. An der Guineaküste faßte allerdings bald europäischer Einfluß Fuß, so daß heute Malerei im alten Stil eher in einer gewissen Entfernung von der Küste zu treffen ist. In Kürze wird sie jedoch auch hier verschwunden sein.

Eine strenge geographische Scheidung der figürlichen und der geometrischen Malerei ist nicht durchführbar, da beide oft gemeinsam vorkommen.

Hauptverbreitungsgebiet der geometrischen Malerei sind die um den zehnten nördlichen Breitengrad liegenden Landschaften Westafrikas. Die geometrische Hausbemalung reicht hier im Westen bis zu den Bissagos-Inseln, im Osten aber bis zum Tschadsee. Außerdem gibt es gemalte Ornamente an den Häusern Südostnigeriens, im Uellegebiet sowie in Transvaal. Die Grundelemente der geometrischen Wandmalerei sind im gesamten Wohngebiet der Neger dieselben: Farbtupfen, farbige Halbkreise, Dreiecke, Rhomben, Streifen und Schachbrettmuster. Diese ornamentalen Motive ergeben Flächenfüllungen, die unregelmäßig begrenzt und ungleichmäßig verteilt werden. Nur eine Sondergruppe der geometrischen Zierate, die aber deutlich islamischen Einfluß aufweist, ist streng regelmäßig angeordnet. Diese letztgenannte Gruppe kennt auch, im Gegensatz zu den meisten geometrischen Verzierungen, die rote, weiße und schwarze Farbflächen gegeneinanderstellen, eine reichere Farbskala mit Blau und Grün. Mit den gleichen geometrischen Ziermustern wie die Wände sind vielfach die Paraphernalien und Boote geschmückt. Die schönsten und mannigfältigsten geometrischen Wandverzierungen stellen die Ibo und die Bangba-Mangbele her.

Die figürlichen Malereien sind sowohl dem Gegenstand nach als auch nach dem Stil in zwei Gruppen zu teilen; einerseits finden wir im oberen Nigergebiet, an der mittleren Guineaküste, vereinzelt in Angola, im Nordkongo, im Tanganjikagebiet und in Nordostrhodesien Bilder mythischen und religiösen Inhalts, andererseits aber kommen bei den Negern Wiedergaben von Szenen aus dem täglichen Leben und dem Leben des Europäers mit dessen technischen Errungenschaften überall dort vor, wo die Europäisierung schon weiter vorgeschritten ist. Auch Tierbilder sind häufig.

Die künstlerische Gestaltung der figürlichen Szenen hat in ganz Negerafrika manches gemeinsam. Wie der prähistorische Mensch Europas und Afrikas kennt der schwarze Maler keinen Horizont, keine Raumbühne, keine Raumperspektive und keine Überschneidungen. Die Figuren sind frei, oft in recht willkürlichen Anordnungen, auf der zur Verfügung stehenden Fläche verteilt. Manchmal schweben sie in einem punktierten bzw. in Farbfelder geteilten Idealraum. Anstatt Tiefenlinien wiederzugeben, klappt der Negerkünstler alle Flächen in die Bildebene. In dieser Beziehung blieben die Prinzipien der Malerei der afrikanischen Naturvölker durch sieben Jahrtausende dieselben.

Der größte Teil der geometrischen Malereien ist das Werk von Frauen, während die repräsentativen Bilder mit religiöser Bedeutung und die Europäerdarstellungen von den Männern gezeichnet werden. Vereinzelt kritzeln auch Kinder Bildchen an die Wände der Häuser oder klatschen ihre gefärbten Hände dort ab.

Wo nicht äußere Einflüsse wirksam wurden, sind, wie gesagt, fast ausschließlich die Farben Weiß, Rot und Schwarz bei den Negern in Verwendung. Das Auftauchen anderer Farben, insbesondere Blau und Grün, dürfte Hochkultureinflüssen zuzuschreiben sein, die sich von Ägypten aus, durch die Träger der islamischen Kultur, durch die Europäer und schließlich an der Ostküste auch von Süd- und Westasien her geltend machten. Die reichliche Verwendung von Indigo im Sudan kann mit Einflüssen aus Nordafrika in Zusammenhang gebracht werden, und von der afrikanischen Westküste her fand früh europäisches Waschblau, das hier und da in den Malereien verwendet wird, Eingang. Allerdings muß auf die frühzeitige Verwendung von blauer Farbe in der Felsbildkunst der südafrikanischen Buschmänner hingewiesen werden; es ist aber möglich, daß die jetzt blau oder violett erscheinenden Farbtöne in diesen Malereien nur die Zersetzungprodukte von Farbstoffen sind, die ursprünglich anders getönt waren. Bei den Negern gab es jedenfalls ursprünglich kein Blau oder Grün. Im übrigen beweist schon das weitestgehende Fehlen von Nachrichten

über eine rituelle Bedeutung der blauen und der grünen Farbe in Schwarzafrika, daß beide im Denken der Neger keine Rolle spielten. Allerdings ist überhaupt sehr wenig über die rituelle, symbolische und religiöse Bedeutung der Farben in Afrika mit Ausnahme Ägyptens bekannt, doch ist festzustellen, daß Rot und Weiß im Denken der Eingeborenen den ersten Platz einnehmen; auch der schwarzen Farbe kommt eine ganz bestimmte Bedeutung zu, über Gelb jedoch haben wir nur im Sudan spärliche Notizen. Über Grün und Blau ist nichts bekannt. Allerdings macht man in vielen Gebieten Afrikas keinen Unterschied zwischen Schwarz und Blau; das ist aber eine allgemein verbreitete Erscheinung³⁾.

Ursprünglich hatten auch die Ägypter nur für Rot, Schwarz und Weiß sprachlich nicht weiter ableitbare Bezeichnungen, ein Beweis, daß sie einmal nur diese Farbtöne unterschieden. Dieselbe Erscheinung ist in vielen Neger-sprachen zu beobachten. Es ist aber nicht etwa eine physiologische Andersartigkeit in der Aufnahme der Farben durch das Auge, die diesen Mangel bedingen würde. Bei entsprechender Gewöhnung werden nämlich die Farben genau so wie von uns unterschieden, und den afrikanischen Rinderzüchtern etwa steht sogar eine sehr differenzierte Ausdrucksskala für Farben der Rinderhaut zur Verfügung. Solche Bezeichnungen sind Grau, Weißgrau, Lichtgrau, Aschfarbig, Rötlichweiß, Weiß, Dunkelbraun, ferner Aschbraun, rötlichschwarze Flecken auf Weiß oder Dunkelbraun mit schwarzen Streifen. Sonst werden Farbtöne außer den genannten drei Hauptfarben gewöhnlich durch den Hinweis auf Naturgegenstände dieser Färbung ausgedrückt. Die Bayaka etwa unterscheiden Blattfarbe, Gazellenhautfarbe, und gebrauchen für Weiß einen Ausdruck, der ungefähr die Bedeutung „glänzend“ hat. Natürlich gibt es große Unterschiede zwischen den einzelnen Völkerschaften; so haben die Bamum ein ausgeprägtes Farbsystem. Im allgemeinen geht der Farbsinn der afrikanischen Naturvölker weit über die bescheidenen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten hinaus, wenn sie auch in der Malerei die drei alten Hauptfarben allen anderen vorziehen. Das Fehlen von Grün und Blau unterscheidet die Negermalerei von der islamischen, ägyptischen, abessinischen und europäischen, wo diese Farben eine große Rolle spielen. Keinesfalls ist die Beschränkung auf Schwarz, Weiß und Rot auf den Mangel entsprechender Farbstoffe zurückzuführen, nein, auch dort, wo blaue und grüne Tonerden vorhanden waren, wurden sie nicht verarbeitet, weil für sie im Ritual kein Platz war.

Berichte über die Bedeutung der Farben sind so spärlich, daß man kaum gemeinsame Züge herausstellen kann.

Rot steht im Denken mancher Stämme mit der Sonne in Beziehung, es bedeutet Leben und Freude; bei den Bambara ist es heute noch Königszeichen wie im frühen Ägypten. Weiter gibt es einen Zusammenhang zwischen Rot und Blut, deshalb ist für manche Opfer an böse Geister die rote Farbe vorgeschrieben. So wurde auch im späten Ägypten Rot Symbol für das Unheilvolle, Widergöttliche — für Seth. Bei den Aschanti ist Rot die Trauerfarbe, was aber nur bedeutet, daß man es wahrscheinlich zur Abwehr gegen böse Geister trägt.

Weiß ist die Geisterfarbe und die Farbe der Toten. So wurden an manchen Orten die ersten Weißen für Geister gehalten und als Farbe des Todes spielt Weiß bei der Initiation, einem symbolischen Sterben und Wiedergeborenwerden, eine große Rolle. Bei feierlichen Opfern kann Weiß liturgische Farbe sein; so werden beispielsweise bei den Kpelle weiße

³⁾ Bei den Ägyptern konnte im Ritual für Schwarz bisweilen auch Grün oder Blau eintreten. Grün gelangte bald zu selbständiger Symbolbedeutung als lebenspendende, schützende Kraft; das Blau aber wurde nie recht im ägyptischen Denken heimisch. — Siehe H. Goedcke, Die Farben Schwarz-Grün-Blau im Ägyptischen, Wiener Diss. 1949; H. Kees, Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten, Nachrichten der Akad. d. Wissensch. in Göttingen, phil.-hist. Klasse 1943.

Gegenstände den guten Geistern geweiht. Es kann auch Frieden, Leben und Gesundheit symbolisieren. Wenn Frauen sich beim Tod eines Familienangehörigen den Körper mit Kalk bestreichen, so bedeutet das nicht Trauer, sondern daß man dem Toten wohlgesinnt war und an seinem Tod unschuldig ist.

Gelb wird wenig erwähnt. Bei den Bambara ist es ein Zeichen des Herumirrens. Von den Fulbe ist bekannt, daß enge Beziehungen zwischen Gelb, Milch und Opfergabe bestehen. Die Haussafrauen schmieren sich gelbe Erde gegen den bösen Blick um die Augen.

Schwarz wird besonders für Opfer an böse Geister verwendet. Bei den Kissi verkörpern sich Geister als schwarze Katzen und Hunde. Auch schwarze Götter sind uns bezeugt. Der Gott Athlanga der Zulu wurde schwarz und weiß und der Hochgott Nzame der Fang schwarz dargestellt.

Der Neger benützt pflanzliche, tierische und mineralische Farbstoffe. Als Weiß dienen Kaolinerde, Kalkmergel, weiters Kalk, den man durch das Brennen von Flußmuscheln gewinnt, weiße Kreide und Maniokmehl, Schlangen- und Vogelexkreme. Den roten Farbstoff gewinnt man aus Läusen, Tukula (das ist an Steinen geriebenes Camwood), Lateriterde, der Rinde des Nérébaumes, rotem Ton und Durrastengeln. Als schwarze Farbe werden Erde, Graphit, Grasasche, Ruß, Holzkohle, schwarzer Schlamm, schwarzes Harz, verkohlte Durra-stengel und andere verkohlte Pflanzen verwendet.

In der Wandmalerei wird aus dem Kopf gearbeitet wie auch die Felsbilder der Steinzeitvölker ohne Skizzen hergestellt sind. Zum Farbauftag dienen und dienten allgemein am Ende ausgefranste Zweige oder Blattbüschel und kleine Besen aus steifen Gräsern. Die Malfläche wird oft durch plastische Auflagen aus Lehm für den Farbauftag vorbereitet und mit abgeschliffenen Steinen poliert. Bisweilen wird die Wirkung der Zeichnungen durch in den noch feuchten Lehm eingelegte Kaurimuscheln bereichert.

Islamische Malerei in Negerafrika

1. D. Yacoub : Industries et principales professions des habitants de la région de Tombouctou, Paris 1921.
2. Th. Monod : Meharées, Paris 1937.
3. The Moslem Areas of Northern Nigeria under British Rule, Nigeria 1944/22.
4. The Red Walls of Bida, Nigeria 1949/30.
5. G. J. Duchemin : A propos des décorations murales des habitations d'Oualata, Bull. de l'IFAN XII/4, Okt. 1950, Dakar.
6. O. Du Puigaudeau : Contribution à l'étude du Symbolisme dans le décor mural et l'Artisanat de Walâta, Bull. de l'IFAN, Dakar, XIX/1--2, Jänner—April 1957, p. 137 ff.
7. P. Creac'h : Notes sur l'Art décoratif architectural foulâ du haut Fouta Djallon, Comtes Rendus de la première conférence internat. des Africanistes de l'Ouest II, Dakar 1945 (1954), p. 300 ff.
8. R. Mauny : Notes d'archéologie sur Tombouctou, Bull. de l'IFAN, Dakar XIV/3, Juli 1953, p. 899 ff.

Traditionelle Negermalerei

FRANZÖSISCH-WESTAFRIKA:

9. Desplagnes : Le plateau central Nigérien, Paris 1907, p. 80.
10. F. de Coutouly : Les populations du Cercle du Dori, Bull. Hist. et scient. de l'AOF, 1923/VII 4, p. 642 ff.
11. M. Griaule : Blasons totémiques, Journal Soc. Afr. VII/1937, p. 69 ff.
12. G. Jäger-Duong Huu Thui : Grottes et dessins rupèstres de la région de Kita, C. R. de la première Conférence des Africanistes de l'Ouest II, Dakar 1945 (1954), p. 313 ff.

PORTUGIESISCH-GUINEA:

13. A. Bernatzik: Äthiopien des Westens, Wien 1935.
 14. Mendes Correa: Una Jornada Cientifica na Guine Portuguesa, Lissabon 1947

LIBERIEN:

15. P. German: Die Völkerstämme im Norden von Liberia, Leipzig 1933.
 16. H. U. Hall: The Sherbro of Sierra Leone, Philadelphia 1938.
 17. E. Becker-Donner: Über zwei Kruhvölkerstämme, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 6/1944, p. 1 ff.
 18. B. Holas: Mission dans l'Est Libérien, Mémoires de l'IFAN 14, 1952/XII.
 19. B. Holas: Les monstres du Cavally, Notes Africaines, Dakar, Jänner 1949/41.

ELFENBEINKÜSTE:

20. M. Delafosse: Les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Côte d'Or et du Soudan, Paris 1908.
 21. G. Cheron: Les minianka, Rev. d'ethnologie et de sociologie, Paris 1913.
 22. T. Tauxier: Nègres Gouro et Gagou, Paris 1924.
 23. D. Meyer-Fortes: Childrens drawings among the Tallensi, Africa XIII/3, Juli 1940, p. 294.
 24. R. Schnell: Une curieuse fresque murale sur une case de la Côte d'Ivoire, Notes Africaines, Dakar 1948.

GOLDKÜSTE:

25. The tribes of the Aschanti Hinterland, Oxford 1932.

TOGO:

26. F. Leuschner: Negerkunst im deutschen Togogebiet, Globus LXI/I 1892, p. 53.
 27. J. C. Fröhlich: La tribu Konkomba du Nord Togo, Mémoires de l'IFAN 37, Dakar 1954.

DAHOME:

28. E. G. Waterlot: Les Bas-Reliefs des bâtiments royaux d'Abomey, Univ. de Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie I/1926.

NIGERIEN:

29. E. R. Chadwick: An Ibo village art gallery, Nigerian Field 4/4 1935.
 30. N. O. Ejiougu: The Owerri Mbari Houses, Nigerian Teacher 1935/I/4.
 31. E. R. Chadwick: Wall decorations of Ibo Houses, Nigerian Field 1937/6/3.
 32. Mbaja Wall Painting, Nigerian Field 6/4 1937.
 33. G. I. Jones: Mbari Houses, Nigerian Field 1937/6/2.
 34. G. I. Jones: Ohaffia Obu Houses, Nigerian Field 1937/6.
 35. K. C. Murray: Painting in Nigeria, Nigeria 1938/14.
 36. R. D. T. Fitzgerald: The Dakari peoples of Sokoto Province, Nigeria; Man 1942, 19—28.
 37. K. C. Murray: The Okwu wall near Umuahia, Nigeria 27/1947.
 38. Folk History of Imesi Ile, Nigeria 42/1953.

KAMERUN:

39. F. Hutter: Nordhinterland von Kamerun, Braunschweig 1902.
 40. G. Tessmann: Die Baja, Stuttgart 1934.
 41. G. Tessmann: Die Bafia, Stuttgart 1934.
 42. Bourthe d'Annelet: A travers l'Afrique Française du Sénégal au Cameroun, Paris 1939.
 43. G. Binet: Les habitations dans la subdivision de N'Kongsamba, Etudes Camerounaises 1, Juni/Sept. 1948.
 44. G. Binet: Les habitations dans la subdivision de Foumbot, Etudes Camerounaises 3, Dez. 1950.
 45. R. Lecox: Les Bamileke, Paris 1953.

FRANZOSISCH-AQUATORIALAFRIKA:

46. E. Anderson: Die Bakota, *Studia ethnographica Upsalensia* 6, 1953.

BELGISCH-KONGO:

47. C. V. Overbergh: *Les Basonge*, Brüssel 1908.
48. Jonghe-Overbergh: *Les Mangbetu*, Brüssel 1909.
49. R. P. Colle: *Les Baluba*, Brüssel 1913.
50. A. de Calonne Beaufaict: *Etudes Bakango*, Lüttich 1912.
51. Le graphisme et l'art mélânien au Congo Belge, Brüssel 1950.
52. A. Scohy: *Ekibondo ou les murs veulent parler*, Brousse 1951, 1/2.

ANGOLA:

53. J. Redinha: Wall paintings among the Kioko of Lunda, *Mens. Admin.* 6, 19—22, Febr. 1948.

54. J. Redinha: *Paredes pintadas da Lunda*, Lissabon 1953.

MOZAMBIQUE:

55. Arquitectura indigenam, Mocambique 1951, 65.

RHODESIEN:

56. H. Cory: The Bujeje, a secret society of snake charmers in Sukumaland, Africa, London Juli 1946, XVI/3, p. 166 f.
57. H. Cory: Wall painting by snake charmers in Tanganjika, London 1953.

SUDAFRIKA:

58. A. L. Meiring: The Art and Architecture of the Amandebele, South African Scene, vol. I, Pretoria, p. 55.
59. J. Bruwer: Woonwyse van die Bantoe, *Lantern Juli-Aug.* 1953 3/1, Pretoria.

Primitive Zeichnungen an Negerhütten in Santo Domingo

Von
Max Egon Thiel

Mit 7 Abbildungen

Bei meiner zoologischen Sammelreise nach Santo Domingo in den Jahren 1938/39 habe ich dort in einem weltfernen Negerdorf an drei Häusern Zeichnungen gefunden, die mir im Hinblick auf die Frage der Kunst bei den Primitiven von Bedeutung zu sein scheinen. Der Krieg und eine nachfolgende lange Gefangenschaft haben mich bisher verhindert, über diese Beobachtung zu berichten. Durch die schöne Ausstellung „Die Geburt der Kunst vor 40 000 Jahren“ im Hamburgischen Museum für Völkerkunde und das interessante Buch von Herbert Kühn „Das Erwachen der Menschheit“ sind mir nicht nur diese Beobachtungen lebhaft in Erinnerung gebracht worden, sondern es ist mir auch ihre Bedeutung für das Problem der Kunst bei den Primitiven so recht klar geworden. Das veranlaßt mich nunmehr, nach so langer Zeit noch über diese Beobachtungen auf dieser Reise, die durch eine Unterhaltung mit dem Hersteller der Zeichnungen — um nicht zu sagen: Maler oder Künstler — für mich zu einem besonderen Erlebnis geworden sind, zu berichten.

Im Oktober 1938 machte ich mit dem Geologen Dr. Richard Weyl, Geologisches Institut der Universität Kiel, und dem leider inzwischen verstorbenen Dr. Oskar Schwarz, Institut für Allgemeine Botanik, Hamburg, von der Hauptstadt des Landes, Ciudad Trujillo, dem früheren Santo Domingo, aus eine mehrtägige Exkursion an den Lago Enriquillo, den Heinrichsee. Dieser See liegt im Südwesten der Insel Haiti auf dominikanischem Gebiet, nahe der Grenze des Landes Haiti, und ist dadurch ausgezeichnet, daß sein Niveau zirka 47 Meter unter dem Meeresspiegel liegt und sein Salzgehalt etwa doppelt so groß ist wie der des normalen Seewassers. Daraus ist zu erkennen, daß der See ursprünglich mit dem Meere in Verbindung gestanden haben muß und seine Oberfläche dann — nachdem der See vom Meere abgetrennt worden ist — durch Austrocknung auf diese Tiefe unter dem Meeresspiegel abgesunken ist, was auch durch die geologischen Untersuchungen Dr. Weyls bestätigt wird. Tatsächlich liegt der See auch in einem Wüstengebiet von riesiger Ausdehnung, das man durchqueren muß, um zu ihm zu gelangen.

Dieses Wüstengebiet, das westlich der kleinen Stadt Assua beginnt und sich fast bis zu der an der Meeresküste gelegenen kleinen Stadt Barahona hinzieht, die an der Bucht von Neiba liegt, umfaßt mehrere Höhenzüge, die im großen und ganzen von Norden nach Süden verlaufen und deren Hänge fast nur von Steingeröll bedeckt sind (Abb. 1). Nur ganz vereinzelt treten ab und zu einige Agaven mit ihren wunderbaren, bis zu 2 Meter hohen Blütenständen aus leuchtend goldgelben Dolden auf oder auch einige mehr oder weniger große Kakteen-Gewächse (Abb. 2). In den Tälern zwischen diesen Bergzügen, die von der Straße nach Barahona in langen Serpentinen geschnitten werden (s. Abb. 1), befinden sich kleinere oder größere Flüßläufe. Die ersten trocknen vielfach aus (Abb. 3), während die letzteren das ganze Jahr hindurch Wasser führen, so daß bei der tropischen Hitze dieses Gebietes an den Ufern vielfach eine üppige Vegetation hervorgerufen wird. Am Flußufer ziehen sich saftige Grasflächen mit riesigen Bambusgebüschen und einem Streifen tropischen Waldes hin.

Hier am Flußufer befinden sich auch einige Dörfer, von Laubbäumen und Kokos- und Bananenpalmen umgeben (Abb. 4). In einem dieser weltfernen,

rings von einer ungeheuren Wüste umgebenen Dörfer am Rio Yaque del Sur sollten sich nun nach Angaben von Dr. Weyl, der die Fahrt nach Barahona schon einmal gemacht hatte, an einigen Häusern primitive Zeichnungen befinden, die wir anzusehen beschlossen. Im Dorfe angekommen, fragten wir auf der Polizeistation nach diesen Häusern und fanden sofort Verständnis für



Abb. 1. Wüstengebiet zwischen Azua und Barahona in Santo Domingo (Haiti).



Abb. 2. Vereinzelte Agaven und Kakteen in dem Wüstengebiet zwischen Azua und Barahona (Santo Domingo).



Abb. 3. Ausgetrockneter Flußlauf in dem Wüstengebiet zwischen Azua und Barahona in Santo Domingo.

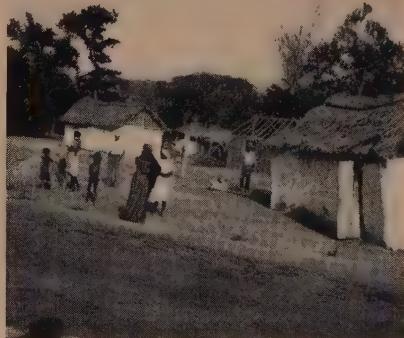


Abb. 4. Blick in das Dorf im Tal des Rio Yaque del Sur in dem Wüstengebiet zwischen Azua und Barahona, in dem sich die Häuser mit den Zeichnungen befinden. Vorne rechts eins dieser Häuser.

unsere Frage, ein Zeichen, daß das Vorhandensein der Zeichnungen allgemein bekannt war und offenbar auch als etwas Besonderes betrachtet wurde.

Der Chef der Polizeistation gab einigen herumstehenden Jungen eine Weisung, und diese führten uns ohne weiteres zu den Häusern, die die Zeichnungen aufweisen und die in den Abbildungen 5 bis 7 wiedergegeben sind. Auch das läßt erkennen, daß die Zeichnungen — ebenso, wie sich später ergab, der Verfertiger selbst — im ganzen Dorf bekannt waren und wohl auch von der Bevölkerung als etwas Besonderes angesehen wurden.



Abb. 5. Haus mit verschiedenen, meist nicht deutbaren Zeichnungen an der Außenwand.



Abb. 6. Haus mit Zeichnungen an der Außenwand, ein Baum mit herabhängenden, einer mit aufstrebenden Zweigen, rechts neben letzterem eine menschliche Figur.

Die Häuser selbst sind aus Lehm gebaut und weiß getüncht. Die Zeichnungen sind mit einer rötlichbräunlichen Farbe aufgetragen. Sie sind unter sich außerordentlich verschieden und lassen keine Einheitlichkeit erkennen. Aber einige Gegenstände sind deutlich, so z.B. in Abb. 5 Mitte eine Blume oder in Abb. 6 Mitte ein Baum mit aufstrebenden, in Abb. 6 links ein Baum

mit herabhängenden Zweigen. Auch die Zeichnungen in der Mitte der Abb. 5 stellen feste Formen dar, die auf die Wiedergabe bestimmter Gegenstände hindeuten, die für uns wahrscheinlich nur deshalb nicht entzifferbar sind, weil wir die Gegenstände nicht kennen. Auch die Darstellung in Abb. 5 ganz links weist eine gewisse Regelmäßigkeit auf, die den Eindruck macht, als ob etwas Bestimmtes dargestellt sein sollte. Ebenso deutet die durchgehende horizontale Punktreihe in Abb. 5 dicht unter dem Blätterdach auf eine Einheitlichkeit bzw. eine Zusammengehörigkeit der Darstellung hin. Dasselbe gilt für die horizontale Linie etwa in der halben Höhe der Hauswand in Abb. 7 mit den rechts und links darüberliegenden punktierten Flächen, wie ja überhaupt an verschiedenen Stellen solche punktierten Felder wiederkehren (s. Abb. 5 und Abb. 6 links). Vielleicht kommt auch dem in der halben Höhe des Hauses in



Abb. 7. Haus mit Zeichnungen an der Außenwand, rechts und links punktierte Felder, in der Mitte M-förmige Figuren auf einer horizontalen Mittellinie.

Abb. 7 angebrachten horizontalen Strich und den darüber stehenden, allerdings verschieden großen M-förmigen Figuren eine bestimmte Bedeutung zu.

Besonders bemerkenswert ist aber eine — leider nur schwach sichtbare — menschliche Figur in der Mitte der Wand auf Abb. 6 rechts neben dem Baum mit den aufstrebenden Ästen. Nach meiner Erinnerung waren sogar noch mehrere solcher menschlicher Figuren vorhanden, die leider auf der Fotografie nicht herausgekommen sind. Ja, ich habe sogar ein ganz bestimmtes Bild durch den ganzen Krieg und die Gefangenschaft in meiner Erinnerung behalten: eine Art Zaun, dahinter sonnenblumenartige Gebilde und einige menschliche Figuren und darüber eine Sonne (Kreis mit Strahlenkranz), so daß ich enttäuscht war, als ich diese nach meiner Rückkehr nicht mehr fand.

Wie dem aber auch sei, selbst wenn solche entwickelteren Darstellungen nicht mehr zu erkennen sind, so stellen die Bilder doch z.T. bestimmte Gegenstände, z. T. eine klare Ornamentik dar. Dadurch entsteht zweifellos der Eindruck, daß die Zeichnungen ganz bewußt und in bestimmter Absicht hergestellt worden sind. Um so erstaunlicher war für mich daher das folgende Gespräch

mit dem Hersteller der Zeichnungen. Unter dem Eindruck, daß hier bewußt etwas Bestimmtes dargestellt worden sei, fragte ich nämlich nach dem Schöpfer dieser „Kunstwerke“. Sofort liefen ein paar Negerjungs weg und kamen kurz darauf mit einem jungen Mann von zirka 22 Jahren zurück, den sie mir als den Künstler bezeichneten. Ich fragte diesen nun, was die Zeichnungen bedeuten sollten, und erhielt zu meinem großen Erstaunen die Antwort: „Das weiß ich nicht.“ Als ich ihn daraufhin fragte, warum er das alles denn gemacht habe, sagte er die noch erstaunlicheren, aber um so bemerkenswerteren Worte: „Solamente para luso“ (d. h. nur zum Spiel, zum Vergnügen).

Diese Antworten eines jungen, in einem weit von aller Welt abgeschlossenen Wüstengebiet lebenden Negers, der sicher ohne jede Berührung mit der modernen Zivilisation und Kultur und ohne jede Schulbildung war, scheinen mir — obwohl es sich nur um einen Einzelfall handelt — nicht ohne allgemeine Bedeutung. Sie lassen zweifellos erkennen, daß die Zeichnungen keineswegs in einer bestimmten Absicht und mit einer bestimmten, sei es magischen, sei es religiösen Bedeutung hergestellt worden sind, sondern lediglich einem Spiel- und Unterhaltungstrieb folgend, wie es der Hersteller ja selbst erklärt hat. Dieser spielerischen Betätigung liegt aber sicher ein Wohlgefallen an dieser Betätigung, also ein ästhetisches Moment, zugrunde. Die Beobachtungen dieser Zeichnungen und die Worte des Herstellers bieten somit einen wertvollen Anhaltspunkt für die Lösung der Frage der Entstehung der Kunst bei den Primitiven.

Ethnologische Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte

Von
Siebert Hummel

Die tibetische Kultur zeigt in jeder Hinsicht einen seltsamen Charakter, den zu analysieren größte Schwierigkeiten macht. Das fällt schon bei einer Untersuchung der tibetischen Kunst auf¹⁾. Weit problemreicher erweist sich jedoch eine Erforschung der ethnologischen Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte. Daher ist es wohl auch eine undankbare Aufgabe, durch einen Vorstoß in dieses noch kaum betretene Gebiet nach festem Grund zu suchen, der gültig bleibt und von dem aus sich mit der Zeit ein klares Bild der ethnologischen Geschichte Tibets ergeben kann.

Der zuverlässigste Weg bei dem Versuch einer ethnologischen Begründung der tibetischen Kultur ist meines Erachtens die sogenannte Strukturlehre, wie sie besonders in Leipzig in Zusammenarbeit des dortigen Völkerkundemuseums mit dem Psychologischen Institut der Universität ausgebildet wurde²⁾. Danach stehen die verschiedensten Teilbezirke einer Kultur wie verschiedene Lebensbereiche des diese tragenden Volkes in ganzheitlicher Beziehung. Sie müssen wie die einzelnen Bausteine einer Kultur, die im historischen Werdegang einander zugefügt wurden, und wie die verschiedenen Elemente im biologischen Volkskörper eine gegliederte Ganzheit ergeben bzw. deren Struktur ausmachen; das heißt, Veränderungen auch nur in einem Teilbereich — sei es, daß diese umweltbedingt sind oder daß man ihre Ursachen vornehmlich in der psycho-physischen Dynamik des betreffenden Volkes zu suchen hat — wirken sich stets im Gesamtbild der Kultur aus. Das gilt natürlich auch von den Schicksalen dieses Volkes, die durch diese Veränderungen ausgelöst werden. Es soll nur der Vollständigkeit halber hinzugefügt sein, daß auch das sich dann ergebende Kulturbild wiederum schicksalbestimmend ist,

Als Träger der sogenannten prototibetischen Kultur³⁾, die sich aus dem archäologischen, folkloristischen und kulturgeschichtlichen Material rekonstruieren läßt, und die sich im 3. Jahrtausend im Norden des heutigen Tibet vom Pamir über das Gebiet nördlich vom Altyn-tag bis nach Shan-Si erstreckte, muß eine im wesentlichen tungide bzw. prototungide Bevölkerung in Frage kommen. Irgendwelche Beziehungen dieser prototibetischen, vorwiegend nomadisierenden Schafzüchter zum Iran werden u. a. durch die Geschichte des A-mdo-Schafes und der tibetischen Schraubenziege glaubhaft⁴⁾. In dieser vornehmlich prototungiden oder tungiden Bevölkerungsschicht haben wohl die solar-schamanistischen Traditionen ihren Ursprung, die noch heute den Bon-Glauben auszeichnen und bis in den Lamaismus hinein spürbar sind.

¹⁾ S. Hummel, Geschichte der tibetischen Kunst, Leipzig 1953. — Id., Tibetisches Kunsthantwerk in Metall, Leipzig 1954. — Id., Die lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet, Leipzig 1955. — Id., Aufgaben und Bedeutung der Tibetologie (in: Zeitschr. f. Psycho-somatische Medizin 3, 3, Göttingen 1957).

²⁾ Vgl. hierzu die grundlegenden Arbeiten von Fr. Krause: Völkerkunde — Anthropologie — Ethnobiologie (in: Ethnologische Studien, Halle 1930). — Über primäre und sekundäre Primitivität (in: Tagungsberichte d. Deutschen Anthropol. Gesellschaft, Augsburg 1926).

³⁾ Fr. Kussmaul, Frühe Nomadenkulturen in Innerasien (in: Jahrbuch des Lindenmuseums, Stuttgart 1953). — S. Hummel, Grundzüge einer Urgeschichte der tib. Kultur (in Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XIII, Leipzig 1955).

⁴⁾ M. Hermanns, Die Nomaden von Tibet, Wien 1949, S. 87 ff. — Zur tungiden Basis der proto-tibetischen Kultur vgl. E. v. Eickstedt, Rassendynamik von Ostasien, Berlin 1944, S. 28 ff.

Eine ganz anders geartete Komponente im Entstehen der tibetischen Kultur ist eine mehr bäuerliche Schicht mit Rinderzucht, chthonischen Göttheiten, lunaren Fruchtbarkeitskulten und einer bunten Keramik. Die Beziehungen zum Tell-Halaf und bis zum megalithischen Mediterraneum lassen sich aus einer Fülle von Realien ableiten. Ich muß mir hier eine Wiederholung der von mir hierzu früher gemachten Ausführungen und Begründungen schenken (vgl. Anm. 3). Der Wanderungsweg dieser kleinasiatischen Welle ging ebenfalls nördlich an Tibet vorbei. Eine der östlichen Stationen war die bekannte Yang-Shao-Kultur im heutigen chinesischen Hoheitsgebiet. Dieser Weg entspricht gleichzeitig dem des tibetischen Schwarzeltes (tib.: sBra), das in subtropischen, holzarmen Trockenheitsgebieten entstanden sein muß und für die klimatischen Verhältnisse Tibets höchst ungeeignet ist⁵⁾.

Der tibetische Zweig der zuletzt genannten Kulturbewegung führte durch die Küke-noor-Pforte. Durch sie wanderte auch ein Teil der nomadisierenden prototibetischen Schafzüchter ins A-mdo-Gebiet ein. Es scheint fast, als bestünde eine Verbindung zwischen dieser Wanderung und der Bewegung der Rinderzüchter aus dem kleinasiatischen Raum. Sprachliche Beziehungen des A-mdo-Gebietes zu Westtibet lassen sich wahrscheinlich daraus erklären, daß ein weiterer Teil der Prototibeter kurz vorher südwärts nach dem heutigen Westtibet aufgebrochen ist. Etwa um 2000 finden sich die beiden Komponenten, die Schafzuchtnomaden und die Rinderzüchter, im A-mdo-Gebiet, um von hier aus weiter nach Südwesten ins heutige Zentraltibet vorzudringen. Als Träger dieser A-mdo-Kultur kommen einmal und vornehmlich die bereits genannten Tungiden in Frage, die jedoch schon vor Einbruch der prototibetischen Schafzüchter in diesem Raum ansässig gewesen sein können, zum anderen aber sicher auch Bevölkerungselemente, die rassisch in den alten vorderen Orient und möglicherweise ins Mediterraneum gehören. Die tibetische Megalithkultur, deren Verbreitung mit dem Weg der prototibetischen Wanderung nach West-, Ost- und Zentraltibet übereinstimmt, gehört auf Grund des archäologischen Befundes zum Megalithikum der mediterranen Kultur. Die im tibetischen Kulturbild in allen seinen Aspekten noch heute lebendigen, am Ursprungsherd aber längst erloschenen mediterranen Traditionen sind so zahlreich und, wenn wir die Megalithen in Erwägung ziehen, offenbar von einer zugehörigen Völkerwelle getragen, daß Tibet zwar nicht als Glied der mediterranen Kultur, aber auch nicht nur als Einflußzone des Mediterraneums betrachtet werden darf, sondern eher als mediterranes Rückzugsgebiet. Das von mir in den letzten Jahren erschlossene und in verschiedenen Veröffentlichungen vorgelegte Material dürfte hierfür eine kaum mehr von der Hand zuweisende Dokumentation darstellen⁶⁾. Es wäre also ein Irrtum und ein Mißverständnis, wollte man mich dahin verstehen, als würde ich Tibet für eine Provinz der Mittelmeerkultur halten. Dem würde zwar nicht unbedingt das anthropologische bzw. ethnobiologische Bild Tibets im Wege stehen, denn wir wissen, daß in den mediterranen Kulturbereich ganz verschiedenrassische Völker einbezogen werden können, aber der Zustrom mediterraner Traditionen stellt eben nur eine der Komponenten im Entstehen der tibetischen Kultur dar. Ich möchte daher Tibet nach wie vor als mediterranes Rückzugsgebiet und in dieser Hinsicht als eine Art Insel im zentralasiatischen Raum betrachten, wobei allerdings der Umkreis dieses Gebietes noch über das eigentliche Tibet hinausreicht. Ich erinnere nur an das schon erwähnte chine-

5) C. G. Feilberg, *La Tente Noire*, Kopenhagen 1944, S. 100 ff. — M. Hermanns, l. c., S. 43 f.

6) Vgl. die Literaturangaben in S. Hummel, *Grundzüge* (l. c.). — Id., *Der lamaistische Ritualdolch (Phur-bu)* und die alt-vorderorientalischen Nagelmenschen (in: *Asiatische Studien VI*, 1—4, Bern 1952). — Id., *Der lamaistische Donnerkeil (Rdo-rje)* und die Doppelaxt der Mittelmeerkultur (in: *Anthropos* 48, Posieux 1953). — Id., *Magische Hände und Füße* (in: *Artibus Asiae* XVII, Ascona 1954). — Id., *Die Heilige Höhle in Tibet* (in: *Anthropos* 52, Posieux 1957).

sische Neolithikum oder an die Megalithkultur in den Tibet westlich und südwestlich vorgelagerten Gebieten⁷⁾.

Bei ihrem Vordringen fanden die Prototibeter in Tibet eine Bevölkerung vor, die wir nach unseren heutigen Kenntnissen als palämongolid bezeichnen können. Ihre Siedlung muß sich ziemlich weit nach Nordosten hin ausgedehnt haben. Im südlichen A-mdo-Gebiet ist sie noch heute verbreitet⁸⁾. Von den Eindringlingen wurde sie zum Teil in die Hochgebirgstäler des Ostens und in die Hänge des Himalaya abgedrängt, in gewissem Maße aber auch nach und nach aufgesogen und findet sich gegenwärtig dem Blutsanteil nach zunehmend von den höheren bis zu den niedrigeren Schichten besonders in Zentraltibet⁹⁾. Diese alteingesessenen Palämongoliden, die wahrscheinlich Bauern und auch Jäger waren, wurden, soweit sie nicht abwanderten, durch die nomadisierenden Schafzüchter zum Teil selbst zu Nomaden (Kussmaul, l. c., S. 312), zum Teil gingen sie in jenen bäuerlichen Einwanderern auf, deren Kultur wir mit Westasien in Beziehung setzten.

Andere Ureinwohner, sogenannte Altrassen, unter ihnen z. B. ein primitiv-rassisches Zwergvolk, das noch jetzt im äußersten Südwesten Tibets anzutreffen ist, blieben für die Entwicklung der tibetischen Kultur offenbar ohne jede Bedeutung, wie das für Tibet auch von den Altrasserenresten aus dem sibirischen Raum im Verbande der tungiden Rassenkomponente gilt. Wenn auch dem tungiden Element mit seinen nomadischen, schamanistischen und solaren Zügen an Bedeutung unterlegen, wie aus dem Rasse- und Kulturbild Tibets zu entnehmen ist, so stellen jene Palämongoliden, schon infolge ihrer wahrscheinlich ehedem ausgedehnten Verbreitung, doch einen bedeutenden Faktor im Werden des tibetischen Volkes und der von diesem getragenen Kultur dar, anders ist die Aufnahmefähigkeit des Tibeters für gewisse Anschauungen aus der Umwelt nicht zu erklären. Die Palämongoliden scheinen besonders die ihren eigenen Vorstellungen in mancher Hinsicht gemäßen chthonischen, lunaren und bäuerlichen Traditionen aus dem kleinasiatischen Raum und aus dem mediterranen Wirkungsbereich aufgenommen, abgewandelt und in die tibetische Kultur eingeschmolzen zu haben. Von daher versteht sich dann auch die viel spätere organische Eingliederung shivaitischer und tantrisch-buddhistischer Vorstellungen und die Synthese aus diesen und den heterogenen solar-schamanistischen Anschauungen (vgl. Anm. 6). Wahrscheinlich ist auch das Höhlengefühl, das uns in der Bon-Religion und im Lamaismus begegnet, zum Teil palämongoliden Ursprungs, zum Teil entspricht es mediterranen Traditionen.

So entwickelte sich bald eine frühtibetische Kultur, die, vom A-mdo-Gebiet ausgehend, eine gewisse Mannigfaltigkeit zeigt¹⁰⁾, die vor allem aus der uneinheitlichen rassischen Grundlage zu erklären ist. Nicht zuletzt wird das Bestehen dieser großen Strukturverschiedenheit aber in der unterschiedlichen Natur des Landes, d. h. in den Bedingungen für das Bestehen der verschiedenen Komponenten des tibetischen Volkes, begründet sein. Ein späterer Zustrom ältester und relativ junger kleinasiatischer Kulturtraditionen, verbunden mit solchen alteuropäider Herkunft, wahrscheinlich auch vereinzelt von Europiden getragen, fand dann im Zusammenhang mit der sogenannten Pontischen Wanderung statt. Ein Zweig dieser Völkerbewegung, die sich im 9./8. Jahrhundert, von Schwarzmeergebieten ausgehend, nach dem südlichen Ostasien erstreckte,

7) S. Hummel, Grundzüge (l. c.), Kap. 2.

8) M. Hermanns, l. c., S. 35.

9) B. Berger, Das Rassebild des Tibeters (in: Asienberichte 21, Wien 1944). — Über die zweifellos palämongolide Abwandlung des lamaistischen Kunsthandswerks in Bhutan und der lamaistischen Baukunst in Buthan sowie bei den Lepcha in Sikkim, vgl. S. Hummel, Die lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet, S. 115 ff. Zum Goldstromgebiet vgl. A. Tafel, Meine Tibatreise, Stuttgart 1914, II, S. 245.

10) Fr. Kussmaul (l. c.)

muß über das Küke-noor-Gebiet bis nach Zentraltibet vorgedrungen sein, wie aus dortigem, heute noch lebendigem Brauchtum hervorgeht¹¹⁾.

In der zweiten Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrtausends steht das tibetische Volk auf der Höhe seiner politischen Macht¹²⁾. Das ist zugleich der Höhepunkt der frühtibetischen Kultur. Wenn auch der Reifeprozeß dessen, was wir heute schlechthin unter tibetischer Kultur verstehen, erst etwa im 14./15. Jahrhundert n. Chr. zum Abschluß kommt¹³⁾, so dürfte doch, aus der Geschichte der Expansion Tibets zu schließen, die ethnologische Basis dieser verhältnismäßig jungen Kulturentwicklung bereits in der Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr. ein für diese Reife genügendes Maß an ganzheitlicher Struktur erreicht haben, womit gesagt sein soll, daß die anthropologisch heterogenen Bestandteile der Bevölkerung so weit in Beziehung getreten waren, daß sie noch über eine bloße Schicksalsgemeinschaft hinaus eine in allen ihren Aspekten einheitliche Kultur zu schaffen vermochten. Veränderungen in irgend-einem Lebensbereich als Glied der Gesamtkultur wirken sich seither nicht nur auf das Kulturganze aus, sondern werden auch von dem diese Kultur tragenden tibetischen Volk gemeinsam schicksalhaft erlebt. Seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr. erhält die tibetische Kultur ihr eigenwilliges, scharf profiliertes Gepräge im Verband der asiatischen Kulturen, das die noch heute am Volkskörper ablesbaren rassischen Verschiedenheiten und die damit oftmals kongruenten Unterschiede in der wirtschaftlichen Struktur Tibets einend durchdringt.

Was den Reifeprozeß zwischen dem 7. und 15. Jahrhundert n. Chr. angeht, so fehlen in ihm einmal auffällige fremdvölkische Zuwanderungen mit einem so starken Gefälle, daß sie das tibetische Volk und seine Kultur hätten erschüttern können, zum andern war, wie wir sahen, die ethnologische Basis so weit gefestigt, daß ein beschränkter Zustrom fremden Blutes den Reifeprozeß wohl beeinflussen, aber nicht stören konnte. Dafür wird Tibet nunmehr zur Einflußzone indischer und chinesischer Hochkultur. Allerdings war mit dem kulturellen Zustrom bis zu dem gegebenen Zeitpunkt der Reife ein starkes Einsickern siniden Blutes verbunden, wie es neuerdings wieder geschieht. Ich habe in einer besonderen Studie¹⁴⁾ nachzuweisen versucht, warum dieser Zustrom siniden Blutes und die Anregungen aus der chinesischen Kultur noch bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts hinein keine Wesensänderung der tibetischen Kultur bedeuteten und wie das alles gleichsam an die Peripherie verwiesen und in gewissem Sinne vom Tibetischen überwältigt wurde. Es zeigt sich gerade hier, und das war das Ergebnis jener Untersuchung, daß sich die ethnobiologische Entwicklung Tibets bereits im 7. Jahrhundert so weit gefestigt hatte, daß sie und die mit ihr gewordene und bis ins 15. Jahrhundert ausreifende Kultur dem fremdartigen siniden Element nicht zu erliegen brauchte. Der sich seit dem 12./13. Jahrhundert in der tibetischen Kunst herausbildende sino-tibetische Stil bedeutet lediglich eine Bereicherung der Formen einer in ihrem Wesen dadurch nicht veränderten tibetischen Kultur. Dieser Schatz an Motiven läßt noch bis in das 18. Jahrhundert hinein eine in keiner Weise geschwächte schöpferische Synthese erkennen¹⁵⁾.

Auf die Dauer jedoch muß ein steter Zustrom siniden Blutes, zumal, wenn er wie heute mit revolutionären Machtansprüchen verbunden ist, die eine Veränderung der kulturellen Verhältnisse Tibets bezeichnen, natürlich die ethnobiologische Struktur des Volkes und die Ganzheit seiner Kultur ge-

11) S. Hummel, Wer waren die Erbauer der tibetischen Burgen? (in: *Paideuma VI*, 4, Wiesbaden 1956).

12) H. Hoffmann, Tibets Eintritt in die Universalgeschichte (in: *Saeculum I*, 2, Freiburg i. Br., 1950).

13) S. Hummel, Geschichte der tibetischen Kunst, S. 31 ff.

14) S. Hummel, Psychologische Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte (in: *Etnos*, Stockholm 1953, 1—2). — Id., Aufgaben und Bedeutung der Tibetologie (l. c.).

15) S. Hummel, Geschichte der tibetischen Kunst, S. 26 ff.

fährden. Wenn der Anstoß zu Veränderungen von außen her zu schnell und zu gewaltsam erfolgt oder gar auf die Zerstörung gewisser Anschauungen und Vorstellungen abzielt, die durch lange Zeiträume hindurch wachstümlich geworden sind, so beginnt das Gefüge der Kultur zu zerfallen, indem einige ihrer Bereiche die anderen überwuchern, die vernachlässigt bleiben und schließlich verkümmern. Dabei löst sich dann nicht nur die strukturelle Ganzheit der Kultur auf, sondern damit Hand in Hand geht meist auch eine Depotenzierung der physischen Substanz des Volkes¹⁶⁾. Sobald also die verschiedenen Kulturbzw. Lebensbereiche aufhören, in ganzheitlicher Beziehung zu stehen, so ist das ein erstes Anzeichen beginnenden kulturellen Zerfalls. Neben den einseitig geförderten bleiben die vernachlässigten nicht auf ihrem alten Zustand, sondern wandeln sich bald in den einer sekundären Primitivität¹⁷⁾. Das Ergebnis ist die völlige Kulturlosigkeit, eine Gefahr, der Tibet heute zu unterliegen droht. Ich erinnere nur an das Verhältnis der künstlich aufgepropften Technik europäischen Ursprungs oder der Medizin gleicher Herkunft zur einheimischen Religion und Kunst.

Wenn wir die tibetische Kultur des 14./15. Jahrhunderts betrachten, wie sie sich vielleicht am zugänglichsten in der Kunst darstellt, so finden wir alle bis in die Gegenwart charakteristischen Züge bereits voll ausgeprägt. Jede seither hinzutretende Bereicherung bedeutet kaum mehr als eine unwesentliche Differenzierung im Peripherischen¹⁸⁾. Bei dem Reifevorgang hat jedoch ganz anders als China das benachbarte Indien die tibetische Kultur beeinflußt. Das ist ein besonderes Verdienst der buddhistischen Missionierung, die in Zentraltibet im 7. Jahrhundert einsetzt, in Westtibet wahrscheinlich etwas früher. Dabei hat das indische Kulturgut, obwohl keine Zuwanderung indischen Blutes in den tibetischen Volkskörper nebenher ging, im Gegensatz zum chinesischen die wesentlichen Elemente der tibetischen Kultur angesprochen¹⁹⁾. Es hat darüber hinaus eine Fülle von Motiven geboten, an denen sich die tibetische Schöpferkraft erweisen konnte. Nicht so sehr diese Motive, die zum größten Teil dem Mahâyâna-Buddhismus und seinen späteren Schulen angehören, als vielmehr ihre organische Einschmelzung in den Entwicklungsprozeß der tibetischen Kultur, deren Struktur dadurch wohl verändert, aber nicht gestört, sondern in ihrer Entwicklung gefördert wurde, interessieren den Tibetologen. Alles andere ist Angelegenheit der Indologie²⁰⁾. Daß es zu einer so tiefgreifenden, wesentlichen und ganzheitlich gestaltenden Beeinflussung kommen konnte, durch die sich das Vermögen letzter, allgemeingültiger Aussagen günstig entwickelte, dürfte zum Teil aus jenen uralten Beziehungen zu erklären sein, die sowohl von Indien als auch von Tibet zum alten vorderen Orient bestanden haben²¹⁾, zum Teil aber auch aus jener palämongoliden Komponente im tibetischen Volk, die infolge der Art ihrer eigenen Lebensdeutung für Anschauungen und Vorstellungen aufnahmefähig war, die den Shivaismus und den tantristischen Buddhismus auszeichnen.

Im 11. Jahrhundert ist die Entwicklung eines indo-tibetischen Stils in der tibetischen Kunst bereits erkennbar, ganz deutlich als Vorstufe des reinen tibetischen Stils, der sich in Südtibet im 14./15. Jahrhundert vollendet²²⁾ und durch die späteren sino-tibetischen Bereicherungen nicht mehr grundsätzlich verändert, sondern nur noch modifiziert wird.

¹⁶⁾ A. Lommel, Traum und Bild bei den Primitiven (in: *Psyche*, Stuttgart 1951, 3). — S. Hummel, Psychologische Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte (l. c.).

¹⁷⁾ Fr. Krause, Über primäre und sekundäre Primitivität (l. c.).

¹⁸⁾ S. Hummel, Geschichte der tibetischen Kunst, S. 26 ff. — Id., *Tibetisches Kunsthantwerk in Metall*.

¹⁹⁾ S. Hummel, Psychologische Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte (l. c.).

²⁰⁾ S. Hummel, Aufgaben und Bedeutung der Tibetologie (l. c.).

²¹⁾ S. Hummel, Psychologische Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte (l. c.).

²²⁾ In Zentral-Tibet im 15./16. Jh., in West-Tibet im 16./17. Jh.; vgl. S. Hummel, Geschichte der tibetischen Kunst, S. 10 ff.

So wie die einzelnen Lebensbereiche eines Volkes mit einer eigenen Kultur eine strukturierte Ganzheit darstellen, so vermag auch diese Kultur dann über ihre Grenzen hinausgreifend mit den umliegenden Kulturen von Völkern anderer Rasse und Sprache in eine Beziehung zu treten, deren Ergebnis eine übergreifende, einheitliche Kulturprovinz (Kulturregion) mit einer gemeinsamen Struktur ist²³⁾. Es fällt auf, daß die tibetische Kultur, die nach unseren Überlegungen nicht als Ableger einer anderen, etwa der indischen, angesehen werden kann, sondern eine selbständige Größe darstellt²⁴⁾, weder selbst schöpferisch komplexbildend noch mit an der Entstehung größerer Kulturprovinzen beteiligt war, daß es auch für die Zukunft eher den Anschein hat, als würde eine solche Einbeziehung in das kulturelle Schicksal der Nachbarn ihren sicheren Untergang bedeuten. Die Ursache dieser Isolierung wird einmal in der klimatischen Beschaffenheit des Landes und in seiner geographischen Abgeschlossenheit, zum andern in der ethnobiologischen Struktur der Bevölkerung zu suchen sein. Was die tungid-paläomongolide Basis der proto- und frühtibetischen Kultur angeht, so war in großen Teilen des Landes die paläomongolide, wahrscheinlich ackerbautreibende Komponente gegenüber der tungiden offenbar auf Grund der dieser in reichlicherem Maße gebotenen Lebensbedingungen unterlegen. Bei der Entstehung der frühtibetischen Kultur müssen aber infolge zahlreicher archäologischer Beweise und kleinasiatischer bzw. mediterraner Traditionen, die nicht von indischen Kultureinflüssen her erklärbar sind, jene Eindringlinge eine große Rolle gespielt haben, die auch weiter ostwärts an der Yang-Shao-Kultur beteiligt waren (vgl. Anm. 6). Diese scheinen dann im Zuge der Pontischen Wanderung noch durch kleinasiatische und europäide Elemente verstärkt worden zu sein. Der gewaltige tibetische Burgenbau beispielsweise, der ausgesprochen kleinasiatische, mediterrane und europäische Parallelen hat, ist weder aus der siniden noch aus der tungiden Komponente zu erklären²⁵⁾. Diese kulturelle Herrenschicht war offenbar sehr dünn²⁶⁾ und wurde bald in die gegenseitige Durchdringung der ethnobiologischen Komponenten des tibetischen Volkes einbezogen. Dieser Prozeß, durch den sie erst ganz in die Struktur des tibetischen Volkes eingegliedert wurde, muß dann, wie wir sahen, bis zur Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr. so weit gediehen sein, um nunmehr die durchaus eigenständige tibetische Kultur zur Blüte führen zu können. Von daher ist es also zu verstehen, wenn die Kultur Tibets im Verhältnis zur Umwelt sehr spät zur Reife gelangt ist. Auf dem Wege dahin sah sich das junge Tibet von den überlegenen Hochkulturen Indiens und Chinas, im gewissen Sinne auch Persiens, umgeben.

Diese seltsame, einzigartige tibetische Kultur, die aus diesem relativ jungen Prozeß hervorging, konnte aber auf Grund der dabei eingeschmolzenen und sorgsam gehüteten Traditionen mit den Hochkulturen ihrer Umwelt schwerlich eine fruchtbare Synthese, etwa als Glied einer übergeordneten Kulturprovinz, eingehen, wobei die nomadische Komponente als Kulturfaktor von vornherein ausschied. Was sich nämlich in Tibet sehr spät zu einer strukturierten Ganzheit entwickelte und in dieser lebendig erhalten wurde, hatte sich zu diesem Zeitpunkt dieses Reifeprozesses in der Umwelt, aus der es stammte, zum größten Teile bereits überlebt oder zu einer neuen Synthese gewandelt. Halten wir die verhältnismäßig kurze Zeitspanne im Auge, in der die tibetische Hochkultur entstand, und bedenken wir den tiefen geistigen Gehalt der tibetischen Kultur, so wird es verständlich, daß dieser Leistung einer dünnen Schicht

²³⁾ Fr. Krause, *Völkerkunde — Anthropologie — Ethnobiologie* (l. c.).

²⁴⁾ S. Hummel, *Aufgaben und Bedeutung der Tibetologie* (l. c.).

²⁵⁾ S. Hummel, *Wer waren die Erbauer der tibetischen Burgen?* (l. c.).

²⁶⁾ Von daher muß man auch die Bedeutung Tibets als Rückzugsgebiet mediterranen und kleinasiatischen Kulturgutes werten. Eine heute besonders notwendige Herausstellung der entsprechenden Realien zur Aufhellung der tibetischen Kulturkomponenten wird sich immer entsprechend bescheiden müssen.

von Kulturträgern in einem ohnehin schon schwach besiedelten Lande ein Zustand der Erschöpfung oder der Ruhe folgen mußte. Der Rhythmus der tibetischen Kulturentwicklung (prototibetische Kultur — frühtibetische Kultur — tibetische Hochkultur) ist von dem der Umwelt, wahrscheinlich auf Grund der klimatischen und ethnobiologischen Verhältnisse, so verschieden, daß sich Tibet nach Pausen in diesem Entwicklungsprozeß vor Aufgaben der Synthese gestellt sieht, die jedesmal seine politische, kulturelle und biologische Existenz bedrohen. Denken wir nur an die Erschütterungen, die mit der Einführung des Buddhismus in jeder Hinsicht verbunden waren. Heute begehrn in Tibet geistige Kräfte energisch Einlaß, mit denen sich auseinanderzusetzen den Tibetern keine Zeit gelassen werden soll, zumal hinter ihnen politische Machtansprüche stehen, Kräfte, die allein schon auf Grund ihrer Herkunft aus der europäischen Zivilisation der eigenwilligen geistigen Struktur Tibets so wesensfremd sind, daß nur ein langsamer Einschmelzungsprozeß an Stelle einer bedingungslosen Übernahme vor den Gefahren bewahren könnte, auf die wir bereits hingewiesen haben.

Zur bäuerlichen Kultur der Tierra de Miranda (NO-Portugal)

Von
Wilhelm Giese

Mit 7 Abbildungen

Der Nordwesten der Pyrenäenhalbinsel ist ein Gebiet ausgesprochen archaischer Bauernkultur¹⁾. Diese wie das patriarchalische Leben haben sich besonders gut in den östlichsten und nordöstlichsten (freilich auch in den nordwestlichsten) Gebieten von Trás-os-Montes in Portugal gehalten. Die archaische Kultur des im Norden anschließenden Nordwesten der spanischen Provinz Zamora ist bereits gründlich erforscht worden²⁾, ebenso die des Ortes Rio de Onor³⁾, nördlich von Bragança, der durch die Staatsgrenze in einen spanischen und einen portugiesischen Teil zerfällt. Ein kurzer Aufenthalt in dem am weitesten nach Osten vorspringenden Teil von Trás-os-Montes, in der Tierra de Miranda (port.: Terra de Miranda), im April 1957 gestattete mir einen kurzen Einblick in die dortige noch ganz von neuzeitlichen Einflüssen unberührte Bauernwelt. Die folgenden Notizen wollen auf die Bewahrung alter Kultur in den von mir besuchten Dörfern Duas Igrejas und Cercio⁴⁾ hinweisen, ohne irgendwie eine erschöpfende Darstellung zu geben.

Die Tierra de Miranda hat eine eigene Mundart bewahrt⁵⁾, die allgemein als Heimsprache Verwendung findet. Mit den Fremden spricht man die portugiesische Landessprache. Der Hauptort des Gebiets, das Landstädtchen Miranda do Douro, hat die heimische Mundart aber bereits aufgegeben.

Das Mirandesische ist eine Untermundart des Leonesischen, also ein spanischer Dialekt innerhalb Portugals⁶⁾. Das Gebiet gehörte im Mittelalter zur Diözese Astorga, es ist jedoch nicht auszumachen, wieweit diese Tatsache für die sprachlichen Verhältnisse der Tierra de Miranda von Ausschlag war. Der leonesische Charakter der Sprache beruht aber sicher zum größten Teil auf der starken leonesischen Kolonisation der Gebiete zwischen Douro und Angueira im 13. bis 15. Jahrhundert durch die leonesischen Klöster Santa María de Moreruela und San Martín de Castañeda und die Templer von Alcañices, deren Kolonisationsgebiet das Gebiet von Miranda und einen Teil des Gebietes von Vimioso umfaßte, also noch über den heutigen Bereich der mirandesischen Mundart hinausreichte⁷⁾. Die Mirandesen nennen ihre Mundart „tschárro“, verwenden also das gleiche Wort, das im Leonesischen den Bauern der Umgebung von Salamanca bezeichnet. Daß sich das Mirandesische so gut gegenüber dem Portugiesischen gehalten hat, beruht einerseit darauf, daß die Tierra de Miranda von Portugal aus nur sehr schwer zugänglich war⁸⁾ — erst seit 1938 führt eine von Pocinho im Dourotal ausgehende Bahnlinie bis Duas Igrejas — und daß der Kontakt mit den leonesischen Gebieten Spaniens bis in die Gegenwart sehr intensiv ist, nicht nur wirtschaftlich, sondern auch durch

1) Siehe F. Krüger, „Die nordwestiberische Volkskultur“, „Wörter und Sachen“ X (Heidelberg 1927), 45 bis 137.

2) F. Krüger, „Die Gegenstandskultur Sanabrias und seiner Nachbargebiete“, Hamburg 1925.

3) J. Dias, „Rio de Onor“, Porto, 1953.

4) Im Mirandesischen heißt der Ort „Cérceno“, nach den Steineichen der Gegend (vom lateinischen „querincus“). Die alte portugiesische Namensform ist „Cérceo“.

5) Eine ausführliche Darstellung der Mundart gab J. Leite de Vasconcelos „Estudos de philologia mirandesa“, 2 Bände, Lissabon 1900, 1901.

6) Leonesisch sind oder waren auch die Mundarten von Guadramil und von Rio de Onor im äußersten Nordwesten von Trás-os-Montes (siehe J. Dias u. J. Herculano de Carvalho, „O falar de Rio de Onor“, Coimbra 1955).

7) Siehe J. G. C. Herculano de Carvalho in „Revista portuguesa de filologia“ V (Coimbra 1952), 265 bis 281, insbesondere S. 269. Zur Abgrenzung des mirandesischen Sprachgebiets siehe die Karten bei Leite de Vasconcelos, „Estudos“ (am Schluß von Bd. I), und bei Herculano de Carvalho S. 278.

8) Siehe hierzu den Reisebericht von J. Leite de Vasconcelos von 1883, „Estudos“ I, 6ff.

Heiraten über die Grenze. Es ist fast selbstverständlich, daß Volkslieder, vor allem Arbeitslieder, und auch Märchen in der Mundart bewahrt sind⁹⁾. Viele volkstümliche Theaterstücke in der Mundart sind im Manuskript bewahrt¹⁰⁾.

Der Hauptort, Miranda do Douro, hoch über der infernalischen Schlucht des Flusses Douro gelegen, hat nicht nur ein mittelalterliches Stadttor und umfangreiche Reste der Stadtmauer bewahrt, sondern zeigt auch in seinen Straßen durchaus mittelalterliches Gepräge: ein Rathaus mit Bogenlauben und Pfeilergalerie darüber, viele Häuser des 15. Jahrhunderts mit Rundbogenportalen, alten Fenstern und aus der Wand vorgekragten Steinen, die der Steinmetz in Charakterköpfen enden ließ und in einem Falle in einem nackten Gesäß — humorvoller Realismus des Mittelalters. In Miranda hat sich auch noch der Ehrenmantel erhalten (mit Pelerine)¹¹⁾, wie ich ihn (einfacher) auch in Bragança sah. Bewahrt sind auch die von Männern in besonderer Tracht, den „Pauliteiros“, getanzten Stocktänze, die von Dudelsack, kleiner und großer Trommel begleitet werden, die auf drei Musikanten verteilt sind.

Die geräumige Kathedrale von Miranda bietet zwei Besonderheiten. Die Gemälde im Chor stellen keine Heiligen oder religiösen Szenen dar, sondern europäische und exotische (afrikanische) Landschaften. In einer Vitrine steht ein Christuskind in der Tracht des 18. Jahrhunderts, mit schwarzem Zylinderhut, Schärpe und Galanteriedegen, der „Menino Jesus da Cartolinha“. In der Vitrine befindet sich ein Vorrat an Hemdchen und seidenen Anzügen von verschiedener Farbe, aber gleichen Schnitts. Für die jeweilige Ausstattung des Christuskindes sorgt ein Mädchenbund.

Duas Igrejas hat seinen Namen von den beiden Kirchen des Ortes, die wohl aus dem 14. Jahrhundert stammen. Die Kirchen wurden in neuester Zeit wiederhergerichtet und sind für Dorfkirchen recht ansehnlich und innen gut ausgestattet. Reste alter Wandbemalung sind sorgfältig konserviert. Sie gestatten zusammen mit der ganzen Anlage der Bauten die obige Altersbestimmung.

Die Bauernhäuser ordnen sich in Duas Igrejas zu sich kreuzenden Straßen; in Cercio ist die Anordnung freier, mit Ansätzen zur Straßenbildung.

Die Häuser stehen oft unmittelbar an der Straße, der sie die Traufseite zuwenden (Abb. 1 und 2). Dem Haus seitlich vorgelagert ist ein Hofplatz, den man durch ein großes Tor von der Straße her erreicht. Diese Tore sind von schönbehauenen Steinen eingefasst (Abb. 1 und 3) und werden aus vertikalen Brettern gebildet. In der Hoftür befindet sich rechts eine kleinere Tür für den Einlaß von Menschen. Abb. 3 zeigt ein Tor, das in künstlerischer Weise mit einem Pultdach versehen ist, das über zwei verzierten vorgekragten Steinen konstruiert wurde. Durch das Hoftor gelangt man in einen überdachten, nach rückwärts offenen Schuppen („cabanal“), der dem Haus seitlich vorgelagert ist. Gelegentlich liegt dann an der anderen Seite dieses Eingangsraumes die Scheune. In anderen Fällen liegt das Haus — alle Häuser zeigen Satteldach — mit der Giebelwand an der Straße. Vor der Traufseite des Hauses befindet sich dann ein großer Hofplatz, der nach der Straße zu durch eine Mauer mit einem Tor abgeschlossen ist. An der anderen Seite des Hofs kann der Hausgarten liegen, nach der Straße zu durch die verlängerte Hofmauer abgeschlossen.

Das Haus ist zweistöckig, birgt unten den Stall und oben, vermittels einer äußeren Steintreppe, die zu einer vor der Traufseite gelegenen Galerie führt, erreichbar, die Wohnung, deren Kern die Küche darstellt. Es handelt sich hier um einen Haustyp, der sich im ganzen Norden Portugals bis zum Tejo findet,

9) Märchen und Volkslieder bei Leite de Vasconcelos, „Estudos“ II, 309 bis 329.

10) Ein Beispiel bei J. Leite de Vasconcelos, „Estudos“ II, 283 bis 303. A. Mourinho, der um die Volkskultur der Tierra de Miranda und ihre Erforschung sehr bemühte Pfarrer von Duas Igrejas besitzt eine umfangreiche Sammlung von Manuskripten volkstümlicher Theaterstücke, die ich durchsehen konnte. Er hat sich auch um die Aufführung solcher Stücke verdient gemacht. Vgl. A. Mourinho, „Teatro rural em Trás-os-Montes“ in der Zeitschrift „Ocidente“ LI (Lissabon 1956), 181 bis 191.

11) Abb. bei R. Gallop, „Portugal, a Book of Folk-ways“, Cambridge 1936, Taf. I, nach S. 24.



Abb. 1. Typisches Bauernhaus, Duas Igrejas.



Abb. 2. Altes Bauernhaus, Cercio.



Abb. 3. Hoftor und Wagen, Duas Igrejas.



Abb. 4. Taubenhaus bei Cercio.



Abb. 5. Pflug am Jochring transportiert, Cercio.



Abb. 6. Spinnerin, Cercio.

ferner in Teilen Galiciens (Finisterre, Provinzen Pontevedra und Orense), im Süden der Provinz León und im Nordwesten der Provinz Zamora, und der sich in Abwandlungen bis nach Katalonien verfolgen läßt. Ich sehe in diesem Haus letzten Endes ein Erbe der römischen Kolonisatoren. Zu seiner Verbreitung im Nordwesten der Halbinsel hat sicher die Tatsache beigetragen, daß León in römischer Zeit Sitz der VII. Legion war¹²⁾. Ein besonders altertümliches Haus aus Cercio (Abb. 2) zeigt vorgebauten Stalleingang. Ein charakteristisches Beispiel aus Duas Igrejas bietet Abb. 1. Hier fehlt zur Zeit die hölzerne Galeriebrüstung. Die Mauern der ältesten Häuser sind aus unbekauenen Steinen ohne Mörtel gefügt (Abb. 1 und 2). Einen Fortschritt bedeutet die Verwendung behauener Steine an den Hausecken (Abb. 1). Die Fenster- und Türrahmen werden heute stets aus behauenen Steinen gefügt und gelegentlich geweißt. Die jüngsten Häuser, die nicht mehr als bodenständig anzusprechen sind, zeigen Walmdach an Stelle des Satteldaches (Abbildung 7 im Hintergrund).

Die Aufgliederung des Wohngeschosses folgt keinen festen Gesetzen. Der Hauptraum ist die Küche mit der Feuerstätte, die wohl ursprünglich das ganze Obergeschoß umfaßte. Dann hat man einen oder mehrere Schlafräume abgegliedert, Vorräume, einen Flur und schließlich sogar ein Eßzimmer im Gange einer weiteren Ausweitung des Hauses. Daß die Küche ursprünglich das ganze Obergeschoß erfaßte, erkennt man noch daran, daß die Trennungswände, wo sie vorhanden sind, aus Holz gefertigt sind, und daran, daß die Küche immer noch gleichzeitig als Vorratsraum dienen muß. In der Küche wird gegessen, und um die Feuerstätte herum spielt sich in archaischer Weise das ganze Familienleben ab. Die Herdstelle liegt an einer Längswand, das Holzfeuer wird auf einer Steinplatte entfacht und brennt den ganzen Tag. Der Rauch entweicht durch einen Rauchhut und auch durch fehlende Dachziegel. Im Rauchhut hängt die eiserne Herdkette, an die der Suppenkessel gehängt wird. Die altertümlichen Herd- und Kochgeräte sind nach wie vor in Gebrauch. Unter ihnen fällt der tönerne dreifüßige bauchige Topf auf, der unmittelbar auf das Feuer gestellt wird und der sich so gut zum Kochen von Reis eignet. Rechts und links von der Herdstelle steht je eine Bank. Hier darf am Abend der Gast Platz nehmen, wenn die Unterhaltung bei der alten, auf römisches Vorbild zurückgehenden Öllampe geführt wird¹³⁾. Hier werden die Tagesereignisse besprochen, und hier ist das richtige Milieu zur Pflege der volkstümlichen Traditionen. Vom häuslichen Fleiß der Frauen und Mädchen zeugen die schönen Bettdecken und Bettvorleger.

Das Wasser muß vom Brunnen geholt werden. Das geschieht im weitbauchigen Tonkrug, der, ähnlich wie die (andersartigen) in Mirando do Corvo (im Südwesten von Coimbra) gefertigten Krüge („asados“)¹⁴⁾, oben durch einen



Abb. 7. Am Brunnen, Cercio.

¹²⁾ Siehe hierzu meine Ausführungen in der „Revista de dialectología y tradiciones populares“ VII (Madrid 1951), 575 bis 580.

¹³⁾ Auf meinen vielen Reisen durch die romanischen Länder Europas habe ich in Duas Igrejas zum ersten Male die alte Öllampe noch in Betrieb gesehen.

¹⁴⁾ Abb. bei C. Michaëlis de Vasconcelos, „Algumas palavras a respeito de púcaros de Portugal“, Coimbra 1921, Taf. nach S. 16; E. Ribeiro, „Água fresca“, Porto o. J., 3. u. 4. Taf. nach S. 56; V. Correia, „Etnografia artística portuguesa“, Barcelos 1937, S. 27 bis 36. Man findet sie zum Verkauf in Coimbra und Leiria. Vgl. auch einen Krug aus Guimarães und einen aus Niza, die bei E. Ribeiro abgebildet sind.

kleinen Teller verschlossen werden kann, auf den man dann einen kleinen Entnahmekrug stellt (Abb. 7). Heute dient aber zum Wasserholen (wie in anderen Gegenden Nordportugals) auch bereits der Krug aus Blech (Abb. 7).

Von einer eigenen Tracht kann auch bei den Frauen nicht mehr gesprochen werden. Ihre Kleidung folgt mit stärkerem zeitlichem Abstand der städtischen Kleidung, doch sind Schürze und Kopftuch allgemein üblich (vgl. Abb. 6 und 7). Die Alten tragen schwarze oder lila Kleider.

Das gesamte Wirtschaftsleben ist autonom. Die Felder liefern Getreide, Kartoffeln und Wein, der Garten Gemüse. Man keltet selbst, backt selbst, schlachtet. Weniges nur (wie etwa Reis, Stockfisch, Gewürze und Genußmittel) holt man vom Händler. Da jeder sich aus eigenem Besitz mehr oder minder versorgen kann, gibt es keine Armen, wenn auch die ausgesprochen Reichen selten sind. Die Leute sind genügsam, und jeder hat sein Auskommen. Das mag auch einer der Gründe für ihr freundliches und gastfreies Verhalten den Fremden gegenüber sein. Der andere ist offenbar die verkehrsabgeschiedene Lage; nur selten wird ein Fremder in die Gegend gelangen.

Auf den Getreidefeldern stehen weiße Taubenhäuser (Abb. 4). Solche Taubenhäuser finden sich allgemein im Osten von Trás-os-Montes (in den Gebieten des Tua und des Sabôr)¹⁵⁾, und zwar handelt es sich um Rundbauten aus Stein mit schrägem Dach. In unserem Fall wird der Rundbau an der Traufseite durch eine gerade Mauer begrenzt. Das Taubenhaus besitzt ein mit Hohlziegeln gedecktes schräges Dach. Das längs der Rundung das Dach überragende Mauergesimse ist mit aufgesetzten Ziersteinen geschmückt.

Der hölzerne Pflug (Abb. 5) ist ein radialer Pflug, also ein Vertreter einer sehr altertümlichen Pflugart, die in ganz Trás-os-Montes, in der Beira Alta, der Beira Baixa, im nordöstlichsten Minho und auch in Sanabria¹⁶⁾ verbreitet ist¹⁷⁾. Sech und Sterz bilden eine Einheit, Ohren sind vorhanden. Die eiserne Schar ist klein und spitz. Die leicht gekrümmte Deichsel durchstößt das Krummhholz. Die Grießsäule ist aus Eisen. Man kann dem Pflug eine gewisse Eleganz der Form durchaus nicht absprechen. Der Sterz ist an seinem Ende hübsch geschnitten und verziert. Beachtenswert ist die Art des Transportes des Pfluges aufs Feld oder vom Feld zum Gehöft. Der Pflug wird an das Ochsenjoch gehängt, indem man die Deichsel durch den Jochring steckt, so daß die Schar nach unten, der Sterz nach oben weist (Abb. 5). Diese Art des Transportes des Pflugs ist auch aus Galicien bekannt¹⁸⁾.

Das Ochsenjoch ist ein gerader Jochbalken mit flachen Ausbuchtungen für die Nackenwurzeln und vier oberen Höckern im mittleren Teile¹⁹⁾. Abb. 5 zeigt deutlich, wie der mit Fell umwickelte Jochbogen²⁰⁾ mit Lederriemen an den Hörnern festgebunden wird. Das Joch gliedert sich ein in die im übrigen Trás-

¹⁵⁾ J. Leite de Vasconcelos erwähnt („Estudos“ I, 9) ihr Vorkommen im Gebiet westlich der Tierra de Miranda. Die Taubenhäuser sind ein Charakteristikum der Landschaft, um so mehr als im Gebiet der Taubenhäuser die auf Steinsäulen errichteten nordportugiesischen Getreidespeicher fehlen, die noch im Tal des Corso so zahlreich auftreten. Über deren Verbreitung vgl. meine Ausführungen in der „Revista de dialectología y tradiciones populares“ VII, 587 bis 588. Zur Verbreitung in Portugal siehe für das Gebiet zwischen Douro und Vouga F. Galhano in „Douro Litoral“, 4. a série, Nr. IX, und für den Douro Litoral F. Galhano in der gleichen Zeitschrift 8. a série (1957), S. 79 bis 87. Ich fand sie 1957 auch in mehreren Gehöften im Norden von Felgueiras. — In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß es steinerne Taubenhäuser von meist rundem Grundriss auch in der Tierra de Campos (Kastilien) gibt.

¹⁶⁾ Abb. Krüger, „Sanabria“, S. 186 (Abb. 14) und Taf. XX, 55 (Ribadelago); L. L. Cortés y Vázquez, „El dialecto galaico-portugués hablado en Lubián (Zamora)“, Salamanca 1954, Taf. IV, VI und VII.

¹⁷⁾ Der gleiche Pflug erscheint in der Gegend von Vimioso. Siehe die Abb. bei J. Leite de Vasconcelos „De terra em terra“, Lissabon 1927, I, 57. Über die radialem Pflüge und ihre Verbreitung in Portugal siehe J. Dias, „Os arados portugueses“, Coimbra 1948, S. 38 bis 39, 61 bis 67, 76 bis 79, 97 bis 108 und Karte S. 81.

¹⁸⁾ Siehe Krüger, „Sanabria“, Taf. XIX, 53 Feces (Orense).

¹⁹⁾ Die Form entspricht der sanabresischen bei Krüger, „Sanabria“, S. 175, unter f.

²⁰⁾ In Pocinho (Trás-os-Montes) wird über den Tierkopf noch eine Schutzdecke aus Hundefell gelegt, die bis zu den Augen herabhängt. Über die gleiche Erscheinung im Osten der galicischen Provinz Lugo, siehe W. Ebeling in „Volkstum und Kultur der Romanen“ V (Hamburg 1932), 95, mit Abb. 8 (auf S. 146) aus Vilachá de Cancelada. Dunkle Lederunterlagen mit einem vorderen Teil, der kappenartig über den Ochsenkopf gezogen wird, sah ich in Amarante (Douro Litoral) und in Chaves. F. Krüger hat den gleichen Gegenstand in Vila Real im Bilde festgehalten (siehe „Sanabria“, Taf. XVIII, 48 und „Wörter und Sachen“ X, 49).

os-Montes, im Süden Galiciens sowie in den spanischen Provinzen León, Zamora und Salamanca verwendeten Typen des Hörnerjochs²¹).

Der zweirädrige Wagen (Abb. 3), der stets von Ochsen gezogen wird, gehört zu den im ganzen Nordwesten der Halbinsel verwendeten Wagen mit Scheibenräder, die sich mit der Achse drehen. Dieser Wagen ist vom Baskenland über Asturien bis nach León und NW-Zamora verbreitet und herrscht allgemein in Galicien, im Minho, in Trás-os-Montes und der Beira Alta²²). Der Wagenboden ist offensichtlich aus der Schleife entwickelt²³; er wird seitlich von zwei vorn zusammenlaufenden Gabelbalken begrenzt. In jedem dieser Gabelbalken stecken vier Spieße, die durch drei bis vier horizontale Latten verbunden werden. In dem in Abb. 3 wiedergegebenen Wagen wird die Seitenwand außerdem noch durch senkrechte Bretter gebildet, die in anderen Fällen fehlen. Die Räder sind Scheibenräder, die jeweils aus drei Brettern zusammengefügt sind. Es handelt sich nicht um volle Scheiben, sondern die Radfläche wird durch zwei kreisrunde Öffnungen durchbohrt, wie dies auch um Chaves (Trás-os-Montes)²⁴ und in Sanabria (NW-Zamora)²⁵ der Fall ist. Weiter douro-abwärts treten an die Stelle der kreisförmigen Öffnungen solche in Form von Kreissegmenten, so in Pocinho und Régoa²⁶). Sie finden sich weiterhin in Vila Real²⁷, im Minho, in Fafe und in Arcos de Valdevez²⁸), in Galicien²⁹), in Sanabria³⁰), in der Beira Alta³¹), wo sie mir aus Transcoso bekannt sind (1954).

Auf der Feira in Duas Igrejas sah ich einen Wagen (zum Verkauf aufgestellt), der rot gestrichen war. An den Rädern waren längs der Fugen Verzierungen in grüner Farbe angebracht, der innere Rand der Öffnungen in den Rädern mit einem hellblauen Kreis versehen. Die seitlichen Querlatten waren grau gestrichen, mit roten Tupfen, die Spieße in ihrem unteren Teil grau, in ihrem oberen, die oberste Querlatte überragenden Teil rot gestrichen. Ein schönes Beispiel bäuerlicher Farbfreudigkeit.

Wichtiger noch als die Landwirtschaft erscheint die Viehzucht. Die Schafzucht ist immer noch bedeutend. Die Aufzucht von Rindern übertrifft sie heute jedoch beträchtlich. Es wird eine besondere Rinderart gezüchtet. Die braunen Tiere unterscheiden sich von den Rindern des westlichen Trás-os-Montes und des Minho durch ihre auffallende Körperlänge. Die Rinder bieten einen wichtigen Exportartikel nach Spanien.

Die Wolle der Schafe wird, gebleicht oder ungebleicht (braun oder gelblich-weiß), von den alten Frauen mit Rocken und Spindel versponnen (Abb. 6) und wohl auch weiterverarbeitet. Die Rocken sind mit Schnitzereien versehen, in denen sich die bodenständige Kunst offenbart³²). Ich traf am Nachmittag die Alten im Freien spinnend. Ob die Zusammenkünfte alter und junger Frauen

²¹) Siehe Krüger, „Wörter und Sachen“ X, 47 bis 48 (wo das Hörnerjoch Stirnjoch genannt wird).

²²) Zur Verbreitung Krüger, „Wörter und Sachen“ X, 75.

²³) Die Form des Wagenbodens ist die gleiche wie in Montalegre (Trás-os-Montes), siehe die Abb. bei J. Leite de Vasconcelos, „De terra em terra“ I, 109. — Die Entwicklung der Form des Wagenbodens aus der Schleife lässt sich auch an den Gabelbalken des Wagenbodens galicischer Wagen aus der Provinz Lugo (W. Ebeling, „Volkstum und Kultur der Romanen“ V, 144, Abb. 3) sowie denen einer Wagenform der Serra da Estrela (Beira Alta; H. Messerschmidt, „Volkstum und Kultur der Romanen“ IV, 144, Abb. 16 I) erkennen.

²⁴) Abb. Krüger, „Sanabria“, Taf. XXII, 61, und „Wörter und Sachen“ X, 76.

²⁵) Abb. Krüger, „Sanabria“, S. 213 und Taf. XX, 55 (Ribadelago); Cortés y Vázquez, Taf. IV und X (Lubián).

²⁶) Vgl. für Régoa die Abb. G. Pommeranz-Liedke und G. Richert, „Portugal, aufstrebender Staat am Atlantik“, Berlin 1939, Taf. nach S. 64.

²⁷) Abb. Krüger, „Wörter und Sachen“ X, 79.

²⁸) Abb. Krüger, „Wörter und Sachen“ X, 51 (Arcos de Valdevez).

²⁹) Abb. aus Vilar bei Entrímo (Orense): Krüger, „Wörter und Sachen“ X, 67; aus der Gegend von La Coruña ebd. X, 77; aus dem Osten der Provinz Lugo: Ebeling S. 143 und 147.

³⁰) Abb. Krüger, „Sanabria“, S. 213 und Taf. XXI, 58 (Ribadelago).

³¹) Für die Serra da Estrela Abb. bei H. Messerschmidt S. 147 und Taf. IX, 25 (Manteigas).

³²) Schnitzereien von mirandesischen Spinnrinnen sind bei V. Correia, a. a. O., S. 174, 175, 176 und 177 wiedergegeben. Correia berichtet auch über zwei mirandesische Kunkeln, die sich im Museu Municipal in Bragança befinden (S. 178). Kunkeln aus Lumbrales in der Provinz Salamanca, die mit prächtigem Schnitzwerk verziert sind und sich im Besitz des Philologen und Volkstumsforschers L. L. Cortés y Vázquez in Salamanca befinden, konnte ich anschließend an meinen Aufenthalt in Miranda in dessen Hause besichtigen. Ihr Ornamentschmuck ist jetzt zeichnerisch wiedergegeben in L. Cortés Vázquez, „Las ovejas y la lana en Lumbrales“, Salamanca 1957, S. 35 und 37.

zum Spinnen im Freien um ein Feuer im Oktober, die „fiadouros“, noch üblich sind, weiß ich nicht³³⁾.

Einen Eindruck von der Güte des Viehs, vom Viehhandel und vom volkstümlichen Treiben vermittelte mir die Feira in Duas Igrejas am 15. April. Große Mengen von Rindern und, getrennt davon, von Schafen waren aufgetrieben, wurden begutachtet, gekauft und verkauft. Die Bauern waren auf Mauleseln herbeigeströmt, die nun an Einfriedungsmauern aufgereiht standen. Auch Pferde waren darunter. Zahlreiche Buden waren aufgeschlagen, in denen Waren feilgeboten wurden, Stoffe, Bekleidung, Geräte, oder aber Er-



frischungen. Natürlich diente die Feira den Besuchern auch zum Austausch von Neuigkeiten. Die Neuzeit dokumentierte sich durch die Anwesenheit einiger Lastautos. Auffallend war die ruhige Bedächtigkeit der großen Volksmenge, die zwischen den Buden und den Gruppen von Vieh trieb.

Die Tierra de Miranda ist als Ganzes gesehen ein in sich geschlossenes archaisches Wirtschafts- und Kulturgebiet, das sich selbst genügt. Wirtschaft und Kultur sind aus der Landschaft erwachsen und auch heute noch völlig mit ihr verbunden. Dabei fehlt es durchaus nicht an einem Austausch mit dem restlichen Trás-os-Montes und mit dem benachbarten Spanien. Der letztere ist aber bedeutender. Die abgeschlossene Lage hat zur Erhaltung der alten Kultur des Gebietes in hohem Maße beigetragen. Die Sachkultur gliedert sich ein in die ländliche Kultur des gesamten Nordwestens der Halbinsel.

³³⁾ Siehe über die „fiadouros“ V. Correia S. 170 bis 172 (ausführliche Schilderung des mit den Spinnabenden verknüpften Brauchtums). Über Spinnrocken anderer Gegenden Portugals handelt Correia S. 145 ff.

II. Kleine Mitteilungen

Erster Bericht über meine Maicurú-Reise 1955/56

Von
Manfred Rauschert

Ende September 1955 reiste ich von Rio de Janeiro nach Monte Alegre (Estado do Pará, Brasilien) und unternahm von dort aus eine Expedition zum Rio Maicurú, um die Indianer des Gebietes kennenzulernen und, wenn möglich, bis in das noch unerforschte Quellgebiet des Flusses hinaufzufahren.

Mit einem gecharterten Motorboot fuhr ich bis Arapari, einer Caboclo-Siedlung kurz unterhalb der ersten Stromschnelle. Wenig nördlich sollten nach Aussagen meiner Bootsleute bereits Indianer wohnen. Ich kontraktierte daher einige Ruderer, die mich in einem kleinen Boot bis zur Cachoeira do Santo brachten. Dort fand ich ein provisorisches Dorf der Aparai-Indianer. Die Leute waren nach einem Zusammenstoß mit bisher unbekannten Waldindianern aus ihren am Mittellauf des Flusses liegenden Siedlungen nach hierher geflohen.

Bei der zeremoniellen Begrüßungsunterhaltung stellte es sich heraus, daß eine Frau die Schwester eines Upurui-Häuptlings war, mit dem ich bei meiner ersten Forschungsreise Freundschaft geschlossen hatte. So entstand gleich ein guter Kontakt, und wir vereinbarten, gemeinsam flußauf zu fahren. Eine Woche dauerten die Vorbereitungen. Ich ließ meine Ausrüstung und die Lebensmittelvorräte aus Arapari heraufschaffen. Auf Wunsch der Indianer verzichtete ich auf eigene Caboclo-Mannschaft und nahm lediglich meinen bewährten Koch mit, gegen dessen Anwesenheit keine Einwände erhoben wurden und dessen Künste ihm bald eine gewisse Beliebtheit verschafften.

In den folgenden Monaten reisten wir in Einbaumkanus bis zum Quellgebiet des Rio Maicurú. Jagd und Fischfang ergänzten in bewährter Weise die mitgeführten Konservenbestände. Gelegentlich schoben wir mehrtägige Aufenthalte an günstigen Lagerplätzen ein, um interessante Gegenden näher zu untersuchen. So war es uns u.a. möglich, nach Überwindung einiger Schwierigkeiten die Serra da Onça zu besteigen, von wo wir einen eindrucksvollen Überblick über das Bergland von Brasilianisch-Guayana genossen.

In den alten Aparai-Dörfern machten wir ebenfalls Station, um die Bestände an Farinha durch Anfertigung von Bejú (Maniokladen) zu ergänzen. Spuren von erneuter Anwesenheit der Waldindianer fanden wir leider nicht. Ein zweiwöchiger Ausflug zum Igrapé Macaú, an welchem die Aparai vor knapp einem Jahre mit den fremdartigen Waldbewohnern zusammengestoßen waren, blieb ebenfalls ergebnislos.

Der Oberlauf des Rio Maicurú war meiner Aparai-Mannschaft bekannt bis zum Ausgangspunkt einer Landverbindung zum Rio Parú, die noch regelmäßig begangen wird.

Oberhalb der letzten Stromschnelle fanden wir das Flußbett sehr schmal, und wir hatten viele Baumversperrungen zu beseitigen. Je höher wir hinaufkamen, um so zahlreicher wurden die engen Windungen. Wo immer wir gelegentlich in den Wald eindrangen, fanden wir kleinere oder größere Seen und Sümpfe. Die beiden Quellflüsse des Maicurú kommen ebenfalls aus einem Seen- und Sumpfgebiet, in welchem wir nur sehr schwer vorwärtskamen. Leider wußten meine Leute nicht genau, welcher der Seen der Parúimó war, an dessen Ufern noch vor ungefähr sechzig Jahren zwei Aparai-Dörfer lagen.

Ende Dezember 1955 kehrten wir von unserer Reise in eines der Dörfer am Mittellauf des Flusses zurück und blieben daselbst bis zum März 1956. Ich besuchte auch

die in der Nähe liegenden beiden anderen Dörfer, deren Bewohner schließlich vorübergehend zu uns übersiedelten, um gemeinsam ein Tanzfest vorzubereiten, das dann auch später mit großem Aufwand gefeiert wurde.

Außerdem unternahm ich einige Exkursionen zu Schwarzerdefeldern, die den Aparai bekannt waren. Ich fand nur Kulturschichten geringer Tiefe. Die vorgefundene Töpferei zeigte teilweise auffallende Ähnlichkeit mit der gegenwärtigen Aparai-Töpferei. Zu meinem größten Erstaunen versicherten mir die beiden ältesten Frauen mit Bestimmtheit, diese Sachen seien von Leuten ihres Volkes gemacht worden. Auch Scherben mit „Cabezinhas“ (= Köpfchen) und anderen aufgelegten oder eingearbeiteten Mustern wurden mir als Aparai-Arbeit bezeichnet. Eine ungefähr fünfundsiebzigjährige Frau erzählte mir, in ihrer Kindheit habe man noch solche „mukuschi“ (= kleine, ornamentierte Töpfe) hergestellt. Zu dieser Zeit hätten die Aparai auch noch neben eingehandelten Eisenmessern gelegentlich Steinbeile gehabt.

Während meines Aufenthaltes sammelte ich hauptsächlich Informationen über Religion, Mythologie und Geschichte der Aparai. Nebenher nutzte ich die Gelegenheit, als Beitrag zur Kenntnis der Sprache dieses Volkes gegen 4000 Wörter und Verbformen aufzuschreiben.

Die gegenwärtig am Rio Maicurú wohnenden Aparai stammen mit Ausnahme einer alten Frau sämtlich vom Parú. Sie wanderten von dort innerhalb der letzten zwanzig Jahre ein. Die alte Aparai-Bevölkerung des Gebietes ist durch mehrere Seuchen vernichtet worden. Deren erste brach vor sechzig bis fünfundsechzig Jahren aus. Ihr fielen auch die Aparai am Rio Curuá zum Opfer.

Ein Stammesoberhaupt gibt es heute am Maicurú nicht mehr. Das Amt des Häuptlings war erlich, und die regierende Familie ist ausgestorben. Oberhäupter sind die Chefs der drei Großfamilien, von denen einer zugleich Zauberer ist. Obwohl als Dieb von den anderen gehaßt, genießt letzterer in seiner Eigenschaft als Arzt ein hohes Ansehen und wird im Bedarfsfall regelmäßig konsultiert — gegen gute Bezahlung.

Zwei Gruppen von Aparai wanderten kurz vor meinem Eintreffen wieder zum Rio Parú zurück, teils über den alten Landweg, teils über Monte Alegre — Almeirim. Furcht vor den Waldindianern und in einem Falle persönliche Streitigkeiten waren die Ursache.

Durch regelmäßigen Kontakt mit Gummizapfern haben die Aparai bereits seit langen Jahren Verbindung mit der Zivilisation, deren Errungenschaften sie sich mit beachtlichem Anpassungsvermögen zu eigen machten. Viele Indianer kennen die Städte am Amazonas und sprechen geläufig Portugiesisch. Während die von mir besuchte Gruppe hartnäckig und trotz aller Fremdeinflüsse an ihrer alten Kultur festhält, haben andere Aparai und auch Rukuyana (Wayana-Upurui) vollkommen mit ihrer Tradition gebrochen und sind zu Caboclos geworden. Sie arbeiten meist als Gummizapfer und wohnen in der Umgebung von Monte Alegre. Verschiedene von ihnen haben Caboclo-Mädchen geheiratet.

Die Aparai-Dörfer sind auffallend sauber. Man baut vornehmlich offene Hütten mit rechteckigem Grundriß, zum Teil auch Häuser mit Palmlattwänden. Ich traf nur noch ein Rundhaus des alten Typs mit der charakteristischen bemalten Holzdecke an. Man hatte allerdings zu meiner Freude gerade eben den Plan gefaßt, noch zwei weitere Rundhäuser dieser Art zu bauen. Überhaupt hatte ich den Eindruck, daß meine Gastgeber nach Überwindung einer längeren Zeitspanne der Lethargie — die wohl eine Folge der verheerenden Seuchen gewesen sein dürfte — im Begriffe waren, ihre alte Tradition und Kultur aus eigenem Antrieb heraus neu zu beleben.

Bezüglich der materiellen Kultur wäre hervorzuheben, daß die Töpferei nach wie vor in Blüte steht. Bemalte Trinkschalen werden für die großen Tanzfeste gefertigt. Eine Frau brachte auf meinen Wunsch sogar noch einen Topf mit Ritzmustern alter Art zustande.

Perlnüpferei wird ebenfalls noch mit Eifer geübt, und meine mitgebrachten Bestände wurden umgehend zu schönen Tangas verarbeitet.

Angepflanzte Baumwolle wird versponnen und verarbeitet. Die Frauen fertigen vornehmlich Hängematten und Tragbänder für Kleinkinder. Außerdem gibt es Baumwollgürtel und verschiedene Schmuckstücke, die bei den Tänzen getragen werden. Die beiden ältesten Frauen verstehen es noch, aus Baumwolle Tangas zu knüpfen, die allerdings heute außer Gebrauch gekommen sind. Man bevorzugt die eingeführten Stoffe.

Flechtarbeiten werden von den Männern ausgeführt, teilweise mit schöner Mustierung. Auch die Holzschnitzerei ist Sache der Männer. Holzbänkchen mit geschnitzten Köpfen und schöner Bemalung fielen mir besonders auf.

Die Pflanzungen liegen teils in unmittelbarer Nähe der Dörfer, teils weiter abseits. Man baut hauptsächlich Maniok an — die Grundlage der Ernährung. Daneben werden Süßkartoffeln verschiedener Sorten, Bananen, Mais und Zitronen gepflanzt, außerdem einige Arten Kürbisse. Meine Mannschaft zeigte bei unserem Besuch in Monte Alegre am Ende der Reise ein lebhaftes Interesse für neue Kulturpflanzen und nutzte die Gelegenheit, sich mit Sämereien auszurüsten.

Die Fischerei hat für die Ernährung eine wesentlich größere Bedeutung als die Jagd. Man benutzt vornehmlich Angeln mit eingeführten Haken, daneben aber auch noch bei günstigen Wasserverhältnissen Pfeil und Bogen. Wurfnetze, die man einhandelt, erfreuen sich großer Beliebtheit.

Die junge Generation benutzt zur Jagd fast ausschließlich Schrotflinten. Ältere Leute ziehen teilweise die herkömmlichen Waffen vor.

Als Boote verwendet man Einbäume, deren Fertigung man bereits vor längerer Zeit von den Buschnegern im nördlichen Guayana erlernt hat. Rindenkanus sind außer Gebrauch gekommen und nur noch aus Erzählungen bekannt.

Importgüter erwerben die Aparai hauptsächlich durch Dienstleistungen oder Lieferung von Lebensmitteln für die jährlich in der Regenzeit vom Amazonas heraufkommenden Gummizapfer.

Wahrer der Tradition des Volkes sind die alten Leute, sowohl die Männer wie auch die Frauen. Die eigenen Überlieferungen sind stark verschmolzen mit denen der Nachbarstämme. Die geschichtliche Überlieferung reicht nur wenige Generationen zurück. Darüber hinaus erhielt ich nur wenige Berichte über die Begegnung mit den ersten Europäern und über Kämpfe mit anderen Indianervölkern.

Tanzfeste werden noch regelmäßig veranstaltet. Deren alte Bedeutung ist allerdings nur mehr unvollkommen bekannt.

Der Gesundheitszustand der von mir besuchten Aparai-Gruppe am Maicurú war im allgemeinen sehr erfreulich. Malaria tritt nur selten auf. Gefürchtet sind die von den Gummizapfern eingeschleppten Krankheiten, vor allem Katarrh und Dysenterie.

Nach Beendigung meiner Expedition lud ich meine Mannschaft und die engeren Freunde zu einem Besuch in der Zivilisation ein. Sie begleiteten mich nach Monte Alegre, wo ich ein Haus mietete und mit vieler Mühe auch die erforderliche Nahrung beschaffte. Wir verbrachten zwei erlebnisreiche Wochen. Danach brachte ich die Indianer in einem gecharterten Motorboot wieder zurück bis zur ersten Stromschnelle des Rio Maicurú, der Grenze des ihnen vertrauten Gebietes.

Über die Ergebnisse meiner Reise werde ich einen ausführlichen Bericht als Buch veröffentlichen.

Vorläufiger Expeditionsbericht

Von
Kunz Dittmer

Die anderthalbjährige (Anfang Oktober 1954 bis Ende März 1956) „Afrika-Expedition des Hamburgischen Museums für Völkerkunde“ führte Dr. K. Dittmer und Dr. J. Zwernemann ins Ober-Volta-Gebiet von Franz.-Westafrika zu den Gurunssi. Diese gliedern sich in mehrere sprachlich und kulturell voneinander abweichende Untergruppen, die über ein großes Gebiet zwischen Schwarzer und Roter Volta nördlich von Goldcoast siedeln. Sie stellen ein von europäischer Zivilisation und Islam nur wenig berührtes und für altsudanische Hirsebauern mit Groß- und Kleinviehhaltung typisches Volkstum dar (das noch keine wissenschaftliche Bearbeitung und Darstellung gefunden hatte). Von ihnen wurden die Nuna und Kassena als die wichtigsten und zahlenmäßig bedeutendsten Gruppen in Haute-Volta durch Feldforschung in allen ihren Gauen (die Südgruppe der Kassena auch im Norden von Goldcoast) eingehend erforscht. Dabei wurden ihre gesamten Kulturäußerungen während aller Jahreszeiten studiert und durch Anlegung umfangreicher Archive an Fotografien, 16-mm-Schmalfilmen, Tonbandaufnahmen und völkerkundlichen Sammlungen dokumentiert.

Außerdem wurden vergleichende Untersuchungen unter den Lyela und Sisala (= Gurunssi) und den anderssprachigen Nachbarstämmen, wie Mossi, Nankana, Dagari, Bobo-Ule u. a., sowie unter dem mit Nuna in Symbiose lebenden Fulbe-Hirten durchgeführt. Ferner wurde zum Studium der letzten in Haute-Volta noch betriebenen einheimischen Eisenschmelzen die mit Senufo und Türka in Symbiose lebende endogame Schmiedekaste der Kpèè ethnographisch und linguistisch erforscht, desgleichen der in der Nähe in einem Felsen-Rückzugshorste siedelnde Splitterstamm der Sa'ama.

Die ethnographischen Forschungen Dr. Dittmers erbrachten wertvolles neues Material für eine eingehende monographische Darstellung der Nuna und Kassena und neue Aufschlüsse über die Wirtschaft (zum Beispiel die bisher in ihrer Bedeutung unterschätzte altheimische Großviehzucht); Gesellschaft (zum Beispiel Spannungen bzw. Ausgleichsbestrebungen zwischen altsudanischen Ältestenräten mit Erdherren wie sakralen Kriegshäuptlingen und die Altschicht stellenweise überlagernden feudalen Gauhäuptlingen von ursprünglich fremdvölkischer („jungsudanischer“) Herkunft; über die historischen Traditionen jedes Gaues; Religion (Kult von Himmel, Erde, Ahnen, verschiedenen Heiligtümern, „Fetischismus“, Magie usw.) einer uralte Überlieferungen zähe bewahrenden altsudanischen Kulturschicht).

Die linguistische Tätigkeit Dr. Zwernemanns — der leider bei Halbzeit schwer erkrankt ausscheiden mußte — ergab wertvolles Material über bisher noch nicht wissenschaftlich bearbeitete Sprachen in diesem Raum, deren Studium für die Afrikalistik von großem Interesse ist.

Das erfolgreiche Arbeiten der Expedition wurde durch eine äußerst zuvorkommende und hilfsbereite Aufnahme durch das „Institut Français d'Afrique Noire“ und die französischen Verwaltungsorgane ermöglicht sowie durch den stets schnell herbeigeführten freundschaftlichen Kontakt mit den Afrikanern, der sie zu offener, vertrauensvoller Zusammenarbeit veranlaßte.

Zum Votivwesen in Nordwest-Sardinien

Von
Georg Eckert

Mit 9 Abbildungen

Das einst so reiche Votivwesen Italiens, dessen Darstellung und Deutung wir in erster Linie Rudolf Kriss verdanken (1), scheint seit einigen Jahrzehnten einem fortschreitenden Prozeß der Nivellierung und Standardisierung zu unterliegen. In weiten Teilen des Landes, vor allem in Nord- und Mittelitalien, haben die heute allgemein verbreiteten Herzen aus Silberblech alle ursprünglichen Formen, vor allem die Organvotive aus Holz, Wachs und Silber fast restlos verdrängt (2). Nur im Süden werden noch heute serienmäßig aus Silberblech gefertigte Votive mit Darstellungen erkrankter Körperteile, sowie von Tieren usw. als Weihegaben dargebracht.

Der gleiche Verkümmерungsprozeß scheint sich in jüngster Zeit auch auf den beiden großen Inseln, auf Sardinien und Sizilien, anzubahnnen. So berichtet Kriss, daß die einst allgemein übliche Opferung von Wachsvotiven in der Diözese Syrakus mit derartigem Erfolg unterdrückt worden ist, daß die Besitzer der einzigen Wachszieherei der Stadt die bei der Herstellung der Votive verwandten Modeln haben vernichten lassen (3). Im gleichen Sinne hat der vor einigen Jahren inthronisierte Bischof von Nuoro die traditionellen Weihegaben aus den Kirchen seiner Diözese verbannt. In einzelnen Fällen scheint man sie dabei vernichtet zu haben, so z. B. in der berühmten Wallfahrtskirche San Antine bei Sedilo, wo sie der Ortspfarrer ein Jahr vor dem Besuch von Kriss dem Feuer übergeben ließ. Auch die übrigen Gnadenstätten in der sonst so urytümlichen Barbagia boten das gleiche, für den Volkskundler recht enttäuschende Bild (4). Man muß unter diesen Umständen besonders dankbar sein, daß Kriss Votive zahlreicher Kirchen und Wallfahrtsstätten der Insel 1954 sorgfältig registriert und eingehend beschrieben hat.

Die wichtigste Votivgruppe bilden Plastiken aus Wachs und Holz, die Tiere, verschiedene Körperteile, vor allem aber Frauenbrüste mit aufgemalten Krankheitssymptomen darstellen. In einigen Kirchen fanden sich zudem Votivbilder aus dem 19. und 20., seltener aus dem 18. Jahrhundert, in anderen Schiffsvotive aus älterer und neuerer Zeit.

Sardinien besitzt somit noch immer ein eigenständiges, formenreiches Votivwesen, wobei es dahingestellt bleiben muß, inwieweit man von einer besonderen, im Volkscharakter begründeten Affinität sprechen kann. Kriss verweist mit gutem Grund auf die zahlreichen, kunstgeschichtlich so außerordentlich bedeutsamen Bronzevotive der Nuraghenzeit und hält es für möglich, „daß eine gewisse innere Disposition der sardischen Urbevölkerung mit der Grund ist, daß sich jene religiöse Gepflogenheit bis in das Mittelalter und in die beginnende Neuzeit immer wieder neue bildliche Ausdrucksformen schuf (5)!“

Angesichts der Bedeutung, aber auch der Bedrohung des Votivwesens in Sardinien sei es gestattet, das so umfangreiche Material von Kriss um einige — leider sehr flüchtige — Beobachtungen aus dem Gebiet von Sassari (Pfingsten 1957) zu ergänzen.

Neben Kirchen in Sassari, Alghero und Porto Torres, in denen sich keine oder nur die üblichen Herzvotive fanden, konnte ich vier Wallfahrtskirchen besuchen, darunter drei, die von Kriss eingehender beschrieben worden sind: S. Maria di Valverde bei Alghero, S. Pietro in Sassari und die Gnadenkapelle Madonna delle latte dolce, wenige Kilometer nördlich der gleichen Stadt. Der Besuch in S. Maria di Valverde, einer einsam in einem Bergtal gelegenen Kirche, ergab nur eine Bestätigung der Beobachtungen von Kriss (6). Die Votivbilder befinden sich nach wie vor in einer besonderen, von dem Pfarrer unter Verschluß gehaltenen Kammer, so daß im Kirchenraum selbst — von dem Schmuck der Madonna abgesehen — keinerlei Weihegaben zu sehen sind.

Bei seinem Besuch in den beiden Wallfahrtsstätten von Sassari erklärte man Kriss, die Votive seien für die Dauer von Renovierungsarbeiten aus der Kirchen entfernt worden. Da man sie jedoch bis heute nicht an ihren alten Platz zurückgebracht hat, erscheint es zumindest fraglich, ob es sich hierbei um den einzigen und wirklich



Abb. 1.



Abb. 2.



Abb. 3.



Abb. 4.

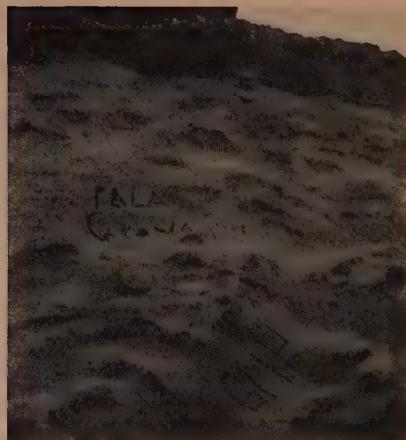


Abb. 5.



Abb. 6.



Abb. 7.



Abb. 8.



Abb. 9.

Verzeichnis der Abbildungen.

- Abb. 1. Die Wallfahrtskirche S. Gavino bei Porto Torres.
- Abb. 2. Die Bucht auf der Rückseite der Kirche.
- Abb. 3. Der Höhleneingang neben dem Kirchenportal.
- Abb. 4. Der Zugang zur Kirche und das mit Zeichnungen bedeckte Kliff.
- Abb. 5. Inschriften auf dem Boden zwischen Kirche und Meer.
- Abb. 6. Der Höhleneingang mit Votivzeichnungen.
- Abb. 7. Die Darstellungen des Hl. Gavinius und eines bärtigen Männerkopfes.
- Abb. 8. Die Darstellung eines Gesichtes in Herzform mit Turmaufsatz.
- Abb. 9. Die Darstellung einer Nische und eines mit weißer Farbe umrandeten Turmes.

entscheidenden Grund handelt. In S. Pietro, wo zur Zeit nur die von Kriss erwähnten Silberherzen zu sehen sind, konnte ich hierüber nichts Näheres erfahren. In der inzwischen ganz wiederhergestellten Gnadenkapelle Madonna delle latte dolce wurde mir dagegen erklärt, das Heiligtum sei bewußt in einem strengen Stil und in Anlehnung an frühchristliche Vorbilder gestaltet worden. Es würde dieser Konzeption nur entsprechen, wenn man in Zukunft auf alles Beiwerk (7) und somit auch auf die Zurschaustellung der Votive verzichten würde.

Als wesentlich ergiebiger erwies sich ein Besuch in der von Kriss nicht erwähnten Kapelle S. Gavino a mare, wenige Kilometer östlich der kleinen Hafenstadt Porto Torres (8). Die den drei Märtyrern, den „Santi Martiri Turritani Proto, Gavino e Gianurio“ (9) geweihte Kirche steht an der Stelle, an der das Meer die Köpfe und Leiber der entthaupteten Heiligen zusammengeführt haben soll. Die vor allem von den Familien der Fischer und Seeleute verehrte Kirche erhebt sich auf einer schmalen Terrasse, direkt am Steilhang, der wenige Schritte weiter jäh ins Meer abfällt. Ihre Rückwand steht dabei fast unmittelbar über einem schmalen, tief eingeschnittenen Meeresarm, in dem sich das Wunder vollzogen haben soll.

In der Mitte der Kirche befindet sich eine Plastik der drei Märtyrer, die nach Art eines Hochgrabes, in liegender Stellung und mit sehr realistischen Hinrichtungsmalen dargestellt sind. Ob dem Hohlraum unter der Plastik, unter der man mühelos hindurchkriechen kann, eine besondere Bedeutung zukommt, konnte ich leider nicht erfragen. Durch eine schlichte Holztür, rechts vom Altar, gelangt man in ein nicht gepflastertes Gewölbe, von dem ein Loch zu dem erwähnten Golf hinabführt.

Die Votive, die sämtliche Wände der Kapelle bedecken, bestehen im wesentlichen aus silbernen Herzen, modernen Gemälden und Kunstdrucken. An einer Darstellung der drei Märtyrer vor Jesus Christus, die über dem Altar angebracht ist, hängen etwa 40 Herzen sowie zwei weitere Silbervotive: ein aus Silberblech geschnittenes Bein und ein Täfelchen mit der Darstellung eines Pferdes.

An den Wänden zählte ich über 80, fast sämtlich unter Glas gerahmte Weihegaben, darunter fast genau zur Hälfte silberne Herzen. Zahlreichen Votiven waren Photographien der Stifter und schriftliche Danksagungen, nicht selten auch ein Devotionalienzettel mit der Inschrift „Porto Torres: Santi Martiri Proto, Gavino e Gianuario — Patroni dell'Archidiocesi e Provincia di Sassari“ beigelegt. In einzelnen Fällen hatte man die Votive durch Stickereien und Klebarbeiten verziert.

Von den Bildern des 20. Jahrhunderts scheinen drei recht charakteristische Darstellungen von einem noch lebenden Künstler zu stammen. Eines dieser Bilder, aus dem Jahre 1926, zeigt die auf einer Wolkendecke thronenden Märtyrer unter dem Auge Gottes; in der unteren Bildhälfte erblickt man eine Berglandschaft am Meer und eine befestigte Stadt, vermutlich Porto Torres, das „Turris Lybissonis“ der Römer. Ein weiteres Bild des gleichen Malers wurde 1947 für einen 1939 erlangten Gnadenbeweis gestiftet.

Ein offenbar aus der Mitte des 19. Jahrhunderts stammendes Bild zeigt ein bürgerlich eingerichtetes Krankenzimmer. Der Familenvater liegt in einem Bett mit Baldachin, zu seinen Seiten der Priester und ein schwarzgekleideter Arzt, der ihm, ein Glas Wasser in der Hand, mit ernster Miene den Puls fühlt. Zu Füßen des Bettes kniet die schluchzende Ehefrau mit ihren drei Kindern. Durch ein hohes Fenster in der linken oberen Ecke des Bildes erblickt man den Hl. Gavino mit weißer Fahne und Turm, von einer Wolkengloriole umgeben.

Durch eine Tür in der linken Seitenwand der Kirche gelangt man in eine niedrige, in das weiche Gestein gehauene Höhle, die als eine Art Seitenkapelle verwandt wird. Durch eine vergitterte Öffnung blickt man in eine Flucht weiterer Höhlen, die früher einem Eremiten als Klause gedient haben sollen. In der Mitte des Raumes steht eine alte Säule mit einem ionischen Kapitell, die jedoch nicht bis zur Höhlendecke reicht. Auf einem aus rohen Steinen zusammengefügten, zur Zeit offenbar nicht benutzten Altar stand ein von einer Frau gestifteter Leibverband aus Gips und ein aus zwei Holzstücken geschnitztes, etwa 30 cm langes Bein. Die Wand der Höhle war mit zahlreichen Danksagungen bzw. den Initialen der Hilfesuchenden in blauer, brauner und gelber Farbe bemalt.

Auch der Boden im Umkreis der Kirche ist mit Hunderten und aber Hunderten in die Erde und das Kliff gekratzen Bittschriften und Monogrammen bedeckt. Besonders

auffällig sind dabei die aus dem weichen Gestein herausgearbeiteten Zeichnungen und Halbplastiken, die sich thematisch offenbar in zwei Gruppen gliedern lassen:

Bei der einen Gruppe dürfte es sich um mehr oder weniger gelungene Porträts der Bittsteller handeln. Hierher gehört z. B. die Umrißzeichnung eines kleinen Mädchens mit Namensinitialen; ein Männerkopf im Profil mit betont scharfer Nase; ein Kopf mit einem großen Haarschopf (vermutlich die Darstellung einer Frau); ein bäriges Männergesicht (s. Abb. 7); ein sehr naturalistisch gestalteter Männerkopf en face und andere mehr.

Die zweite Gruppe besteht aus Darstellungen des Hl. Gavino bzw. kirchlicher Sujets und Symbole. Hierher gehört die grobe Umrißzeichnung einer Kirche; eine Nische mit Kreuz und Herzen (s. Abb. 9); ein Gesicht in Herzform mit einem Turm auf dem Kopf (s. Abb. 8); eine Kirchtür mit einem Kreuz; ein mit weißer Farbe umrandeter Turm (s. Abb. 9); ein Reiter (offenbar der Hl. Gavino) (10) über drei Türmen; sowie ein Pferdekopf, evtl. der Ansatz einer unvollendeten Reiterdarstellung. Das beste Beispiel dieser Gruppe stellt schließlich eine weitere Reiterfigur — der Hl. Gavino — mit weißer Fahne über drei Türmen dar. Die Türme, der Heilige, die Fahne und der Hintergrund sind mit frischleuchtender Silberfarbe, das Pferd, der Helm und Umhang des Reiters sowie die Zwischenräume zwischen den Türmen rotbraun angelegt (Abb. 7, 8). Eine ganz entsprechende, fast noch besser gearbeitete, aber nichtbemalte Reiterfigur fand sich schließlich im Innern der Höhle.

Leider konnte ich in der mir zugänglichen Literatur über Sardinien keine Parallelen für diese eigenartige Votivform finden. Die Monogramme und Umrißzeichnungen der Gläubigen erinnern, wenn auch nur entfernt, an den von den Pilgern in den süditalienischen Wallfahrtsstätten Monte San Angelo (Monte Gargano) und Sipontina bei Manfredonia geübten Brauch, die Umrisse ihrer Hände und Füße in die Kirchenwand einzumeißeln: „Innerhalb der Konturen dieser meist eingehauenen, in neuerer Zeit auch oft nur aufgemalten Denkzeichen, sind zuweilen auch die Initialen des Verfertigers nebst dem Datum seines ersten Besuches enthalten. Kommt der Betreffende wieder hierher, so freut es ihn, wenn er sein Zeichen wiederfindet und Hand oder Fuß von neuem in die alten Zeichen hineinlegen kann (11).“

Anmerkungen:

(1) Rudolf Kriss, Votive und Weihegaben des italienischen Volkes. Zeitschrift für Volkskunde, N. F. Bd. 2 (40), Berlin 1931, S. 249 ff.; Rudolf Kriss und Lenz Rettenbeck, Wallfahrtsorte Europas. München 1950; Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich, Peregrinatio Neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien. Veröffentl. d. Österr. Museums f. Volkskunde Bd. VI. Wien 1955; Rudolf Kriss, Beitrag zur Wallfahrtsvolkskunde von Sardinien. Ein Reisebericht. Österr. Zeitschrift für Volkskunde N. S. Bd. XI (60), Wien 1957. S. 97 ff.

(2) Es scheint in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß auch neue Gnadenstätten, bei denen man noch mit einer gewissen Spontaneität und Entwicklungsfähigkeit der Verehrungsformen rechnen kann, in dieser Hinsicht keine Ausnahme bilden. Das gilt z. B. von der seit 1947 verehrten Grotte der „Madonna delle tre Fontane“ am Stadtrand von Rom (in nächster Nachbarschaft der altberühmten Abtei, die sich an dem Ort erhebt, wo der Apostel Paulus das Martyrium erlitten haben soll), in der ein als protestantischer Sektenprediger tätiger Straßenbahner eine Madonnenvision erlebte (siehe im einzelnen den sehr aufschlußreichen Mirakelbericht von Giulio Loccatelli: La Vergine della Rivelazione. La Madonna è apparsa a Roma ed ha parlato alla Grotta delle Tre Fontane. Rom 1953/54). Im Innern der Grotte, an die eine moderne Kapelle angebaut worden ist, befinden sich zur Zeit Tausende von Votiven, die aber ausschließlich aus den auch sonst üblichen Formen bestehen: silberne Herzen, Marmortafeln mit Danksagungen, Krücken, Bandagen und Gipsverbände, moderne Votivbilder (Kunstdrucke und Porträtfotos der Gläubigen), einfache Holzkreuze mit Dornenkronen, Blumen, Kerzen, Schmuck und Rosenkränze.

(3) Rudolf Kriss, Beitrag zur Wallfahrtsvolkskunde von Sardinien, S. 98.

(4) Rudolf Kriss a. a. O. S. 98, 105, 111, 115.

(5) Rudolf Kriss a. a. O. S. 99. S. hierzu auch: Christian Zervos, La civilisation de la Sardaigne. Paris 1954. S. 313 ff.

(6) Die Legende der Madonna di Valverde findet sich in Robert Tennant, Sardinia and its resources, Roma-London 1885, und Alfred Steinitzer, Die vergessene Insel, Gotha 1924, S. 95.

(7) Ein Bild, das die Wiederherstellung der Kirche im 19. Jahrhundert darstellt, wurde seit dem Besuch von Kriss aus der Kirche in einen Nebenraum überführt. Über den derzeitigen Aufbewahrungsort der Votive, die nach Auskünften in der Stadt einst zu „Tausenden“ vorhanden waren, konnte ich nichts Genaues erfahren. Aus dem Werk von Jakob Job, Sardinien, Zürich 1956, geht hervor, daß entsprechende Restaurierungsarbeiten auch in vielen anderen Kirchen der Insel durchgeführt werden.

(8) Nicht zu verwechseln mit der kunstgeschichtlich außerordentlich bedeutsamen Basilika S. Gavino in Porto Torres.

(9) Inschrift auf einem Votivbild.

(10) Der Hl. Gavino wurde der Legende nach unter Kaiser Diokletian als Führer einer Kohorte nach Sardinien kommandiert, wo er in Turris Libisonis zum Christentum übertrat. Bald darauf erlitten er und seine Bekehrer, die Priester Protus und Januarius das Martyrium. „Sein Leichnam scheint erst im Jahre 1614 wiedergefunden und für authentisch erklärt worden zu sein. Wenigstens kennt man keine kirchlichen Acten über die frühere Verehrung seiner Reliquien. Aber seit in jenem Jahre seine Reste officiell als echt verbürgt wurden, hat seine Verehrung Riesenschritte gemacht, und noch jetzt ist er der gefeierteste Heilige des ganzen Nordens von Sardinien...“ Heinrich Freiherr von Maltzan, Reise auf der Insel Sardinien. Leipzig 1869. S. am gleichen Ort auch die nette Anekdote aus der Zeit der Französischen Revolution (S. 354 f.). Die in Bibliografia Romano-Sarda a cura di Antonio Taramelli (Roma 1939 bis 1947) angegebene Schrift von Columbanu Montesu Salvatore, Storia antica di Torres e dei Santi martiri (Sassari, U Satta s. a. Vol. I, pp. 47) war mir leider nicht zugänglich. Siehe auch Albert de la Marmora, Voyage en Sardaigne de 1819 à 1825. Paris 1826, IV, 316 f.

(11) Kriss, Votive und Weihegaben des italienischen Volkes. S. 254 f.; Richard Andree, Votive und Weihegaben des Katholischen Volks in Süddeutschland, Braunschweig 1904. S. 94 ff. Siehe auch Arthur Haberlandt, Zu einigen volkstümlichen Felsritzungen in den österreichischen Alpen. Archaeologia Austriaca. 1956.

**Verzeichnis der völkerkundlichen Filme
im Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen
nach dem Gesamtverzeichnis von 1956**

I. Veröffentlichungen des Institutes

VÖLKERKUNDE

Europa

Minuten

C 332	Riten des Rufā'i-Ordens („Heulende Derwische“) in Serajevo. H. Winter, München. Bearbeitung: K. Dittmer, Berlin. Schmal-Tonfilm. 1937.	12
-------	--	----

A f r i k a

C 28	Jungen- und Männerspiel (Gbande, Nordliberia). P. Germann. Bearbeitung: G. Spannaus, Leipzig. 1928/29.	3
C 29	Klettern mit Kletterstrick (Gbande, Nordliberia). P. Germann. Bearbeitung: G. Spannaus, Leipzig. 1928/29	2
C 30	Töpferei (Gbande, Nordliberia). P. Germann. Bearbeitung: G. Spannaus, Leipzig. 1928/29	3
C 31	Weben am Trittwebstuhl (Gbande, Nordliberia) P. Germann. Bearbeitung: G. Spannaus, Leipzig. 1928/29	2
C 69	Masken- und Stelzentänze (Gbande, Nordliberia). P. Germann. Bearbeitung: G. Spannaus, Leipzig. 1928/29	2
C 70	Spinnen (Gbande, Nordliberia). P. Germann. Bearbeitung: G. Spannaus, Leipzig. 1928/29	2
C 71	Reisbereitung (Gbande, Nordliberia). P. Germann. Bearbeitung: G. Spannaus, Leipzig. 1928/29	2
C 110	Tänze der Tschokwe in N. O.-Angola. H. Baumann, Berlin. 1930	10
C 122	Tänze der Frischbeschnittenen (N. O.-Angola). H. Baumann, Berlin. 1930	4½
C 124	Handwerke und Fertigkeiten in N. O.-Angola. H. Baumann, Berlin. 1930	7
C 145	Feldbau und Nahrungszubereitung in N. O.-Angola. H. Baumann, Berlin. 1930	4½
C 358	Fellachenleben in Oberägypten — Dorfleben. H. Tüpke, Breslau. Bearbeitung: S. Passarge, Potsdam. 1941	14
C 359	Fellachenleben in Oberägypten — Landwirtschaft und Marktleben. H. Tüpke, Breslau. Bearbeitung: S. Passarge, Potsdam. 1941	15
*C 362	Die Tindiga: Ein Jäger- und Sammlervolk im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Die Landschaft und ihre Bewohner. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	8½
C 363	Die Tindiga: Ein Jäger- und Sammlervolk im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Die Tindiga als Sammler. Deutsche Afrika-Expedition 1934 bis 1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	7½
*C 364	Die Tindiga: Ein Jäger- und Sammlervolk im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Die Tindiga als Jäger. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	8
*C 365	Die Tindiga: Ein Jäger- und Sammlervolk im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Feuerbereitung und handwerkliche Fertigkeiten. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	5½
*C 366	Die Tindiga: Ein Jäger- und Sammlervolk im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Spiele und Tänze. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	5½
C 367	Die Issansu, Ackerbauer und Viehzüchter im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Volkstypen, Technik, Spiele, Musik. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	11½
*C 368	Die Issansu, Ackerbauer und Viehzüchter im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Landwirtschaft und Viehzucht. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	8
*C 369	Die Issansu, Ackerbauer und Viehzüchter im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Medizin und Kult. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	7½

C 370	Die Ssandauve, Ein Volksstamm im abflußlosen Gebiet Ostafrikas. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	9 ¹ / ₂
C 400	Handwerkliche Fertigkeiten der Yoruba (Nigerien). Paula Melzian, Leipzig	13
*C 401	Spiel, Orakel und kultischer Tanz aus Nigerien. Paula Melzian, Leipzig	6
*B 465	Sisalerste und -verarbeitung in Ostafrika. Bearbeitung: K. Kayser, Berlin. 1942	6
B 477	Die Tindiga. Ein Jäger- und Sammlervolk im abflußlosen Gebiet Ostafrikas — Der Reststamm der Wahi. Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	2 ¹ / ₂
*B 482	Tanz der Massaifrauen am Dugum in der Südserengeti (Ostafrika). Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	2 ¹ / ₂
*B 483	Musik- und Tanzszenen im Burungilande. (Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936 und 1937—1939. L. Kohl-Larsen, Tübingen. 1941	4
C 567	Urwaldzwerge in Zentralafrika. Bearbeitung: G. Spannaus, Göttingen. 1941	13
C 608	In den Kakaoplantagen der Goldküste. Bearbeitung: A. Kolb, Hamburg. G. Spannaus, Göttingen. 1950	12 ¹ / ₂
C 665	Eisenherstellung bei den Matakam (Mandara-Bergland). R. Gardi, Bern. Bearbeitung: G. Spannaus, Göttingen, und H. Thede, Clausthal. 1953	19
C 709	Alte Bewässerungsmethoden in Nubien. R. Herzog. Göttingen. 1953/54 und 1956	10 ¹ / ₂

Asien

C 226	Ottamtullal - Tänzer in Travancore (Vorderindien). E. Waldschmidt, Göttingen. 1933	2
C 231	Tai-Chi-Gymnastik (Vereinigung für Körpererziehung in China). Präsident: Dr. Tsi - Min - Yee, China. Bearbeitung: P. Wälken, Berlin. H. Krischke, Dresden	13
C 237	Ziegelherstellung und Bauten im Wadi Hadramaut. H. Helfritz. Bearbeitung: F. Gelpke, Berlin. 1935	3 ¹ / ₂
C 238	Brunnen im Wadi Hadramaut. H. Helfritz. Bearbeitung: F. Gelpke, Berlin. 1935	3
C 239	Hammelschlachten und Mahlzeit bei den Beduinen in Hadramaut. H. Helfritz. Bearbeitung: F. Gelpke, Berlin. 1935	4 ¹ / ₂
C 263	Reisbau auf Bali. C. A. Schlaepfer, Zürich. Bearbeitung: H. Nevermann, Berlin. 1937	9 ¹ / ₂
C 270	Tänze auf Bali. C. A. Schlaepfer, Zürich. Bearbeitung: H. Nevermann, Berlin. 1937	9 ¹ / ₂
C 286	Gewinnung der Chinarinde (Java). C. A. Schlaepfer, Zürich. Bearbeitung: H. Druckrey, Berlin. 1937	3 ¹ / ₂
C 356	Chinesische Landschaften aus der Vogelschau. W. D. Graf zu Castell. Bearbeitung: H. Lehmann, Berlin. 1940	10
C 436	Batong - Kékét - Tanz auf Bali. H. Hedenus, Hamburg. V. v. Plessen, Wahlstorf (2 Rollen). 1944	21
C 437	Tanzunterricht, Kebyar- und Legong-Tanz auf Bali. H. Hedenus, Hamburg. V. v. Plessen, Wahlstorf. 1944	11 ¹ / ₂
C 438	Speertänze, Reinigungs-Zeremonien und Totenfeierlichkeiten auf Bali. H. Hedenus, Hamburg. V. v. Plessen, Wahlstorf. 1944	11 ¹ / ₂
C 439	Baris - Djauk - Tanz auf Bali. H. Hedenus, Hamburg. V. v. Plessen, Wahlstorf. 1944	11 ¹ / ₂
C 440	Ketjak, Kinder-Barong und Kinder-Djanger auf Bali. H. Hedenus, Hamburg. V. v. Plessen, Wahlstorf. 1944	10
B 487	Pferdchenspiel auf Java. H. J. Feuerborn, Berlin. Bearbeitung: E. H. Snethlage, Berlin. 1925	2
B 504	Mandschurische Hochzeit in Peking. Brunhild Körner, Berlin. 1931	5
C 526	Feldbaulandschaften Mitteljapans im Frühjahr. A. Kolb, Hamburg	12
C 609	Die Kokospalme als Nahrungs- und Rohstoffquelle. Bearbeitung: A. Kolb, Hamburg. G. Spannaus, Göttingen. 1954	10

Amerika

C 76	Kultische Tänze und darstellende Gebärden der Sioux-Indianer. Kunhenn. Bearbeitung: Th. W. Danzel, Hamburg. 1928	4
------	--	---

Minuten

C 138	Festlichkeiten bei den Indianern des Hochlandes von Guatemala. F. Termer, Hamburg. Bearbeitung: H. Snethlage, Berlin. 1925—1929	10 ^{1/2}
B 457	Indianerkulturen im Grenzgebiet Bolivien-Brasilien. — Ergebnisse der Forschungsreise von Dr. E. H. Snethlage, 1933—1935. H. Snethlage, Berlin (4 Rollen). 1936	60
B 518	Das Herbstfest der Tarahumare-Indianer Nordmexikos. R. Zabel, Berlin. Bearbeitung: F. Krause, Berlin	13
C 591	Indianerleben im Gran Chaco. H. Krieg, München. 1925—1927 und 1931/32	14

Südsee

*B 511	Aus dem Leben der Käte auf Deutsch-Neuguinea — Aufnahmen aus dem Jahre 1909. R. Neuhaus, Berlin. Bearbeitung: H. Nevermann, Berlin	7 ^{1/2}
B 524	Völkerkundliche Filmdokumente aus der Südsee aus den Jahren 1908 bis 1910 (Hamb. Südsee-Expedition). Bearbeitung: H. Tischner, Hamburg. 1940	13 ^{1/2}
C 657	Dorfleben im Tonga-Archipel I. — Am Morgen, Mattenherstellung, Koprabereitung. G. Koch, Hannover. 1951/52 und 1954	13
C 658	Dorfleben im Tonga-Archipel II. — Herstellung von Rindenstoff, Nachmittagsmahlzeit, Kirchgang. G. Koch, Hannover, 1951/52 und 1954	14 ^{1/2}
C 659	Dorfleben im Tonga-Archipel III. — Kawa-Gesellschaft und Tänze. G. Koch, Hannover. 1951/52 und 1954	14 ^{1/2}
C 661	Tonganer in ihren Pflanzungen. G. Koch, Hannover. 1951/52 und 1954	20
C 662	Fischfang im Tonga-Archipel. G. Koch, Hannover. 1951/52 und 1954	12
C 663	Töpferei in Fidschi I. — Herstellung von Kochtöpfen in Lappentechnik. G. Koch, Hannover. 1951/52 und 1954	7 ^{1/2}
C 664	Töpferei in Fidschi II. — Herstellung von Wasserschalen aus dem Vollen. G. Koch, Hannover. 1951/52 und 1954	12

Deutsche Volkskunde

C 199	Schwäbisch-alemannisches Narrentreffen in Oberndorf im Februar 1936. G. Bebermeyer, Tübingen	9
C 225	Der Leonhardiritt in Tölz. G. Bebermeyer, Tübingen. 1937	10 ^{1/2}
C 249	Rottweiler Fasnet. G. Bebermeyer, Tübingen. 1936	8 ^{1/2}
*B 446	Osterfeuertragen in St. Peter im Schwarzwald. Landesbildstelle Baden. Beratung: J. Künzig. Bearbeitung: G. Bebermeyer, H. Böhnisch, Tübingen. 1937	5
*B 456	Der Pfingstkönig — Varnhalt in Mittelbaden. Landesbildstelle Baden. Beratung: J. Künzig. Bearbeitung: G. Bebermeyer, Tübingen. 1937	7
*B 491	Rolandreiten in Windbergen. Landesbildstelle Schleswig-Holstein. Bearbeitung: G. Bebermeyer, Tübingen. 1937	4
*B 492	Klöpfeln in Stans bei Schwaz. Th. Hörmann, Innsbruck. Bearbeitung: E. Kohler, Tübingen. 1938	3
B 496	Auf den Reutbergen des Schwarzwaldes. Landesbildstelle Baden. Bearbeitung: E. Fugmann, Würzburg. 1937	11
B 503	Markgröninger Schäferlauf. G. Bebermeyer, H. Böhnisch, Tübingen 1937	7 ^{1/2}

II. Sonderarchiv wissenschaftlicher Filme

VÖLKERKUNDE

W 50	Making Primitive Stone Tools. Kanadische Museumsaufnahmen. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert	10 ^{1/2}
W 65	Primitive People. Australian Aborigines I — The Nomads. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (25 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert	14 ^{1/2}
W 66	Primitive People. Australian Aborigines II — The Hunt. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert	11 ^{1/2}
W 67	Primitive People. Australian Aborigines III — The Corroboree. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert	11
W 83	Land of the Long Day. (Kanadische Eskimos.) 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (35 cm Ø), farbig, englisch erläutert	37 ^{1/2}
W 85	Afrikanische Klänge. (Afrikanische Musikinstrumente.) Ein Film des Instituts für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht, München. Bearbeitung: G. Spannaus, Göttingen; 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (24 cm Ø), schwarzweiß, deutsch erläutert	15
W 95	Los Urus (Titicaca-See). Kommentar: Prof. Jean Vellard. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (26 cm Ø), farbig, spanisch erläutert	16

W 96	El Aimara Lacustre (Titicaca-See). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (26 cm Ø), farbig, spanisch erläutert	19
W 99	Haiti wie es singt und tanzt. Ein Film des Instituts für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht, München. Bearbeitung: G. Spannaus, Göttingen; 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (24 cm Ø), schwarzweiß, deutsch erläutert	14
W 100	Berber-Tänze. Folkloristische Bearbeitung: Si Mammeri. 16 mm, Tonfilm; 1 Rolle (24 cm Ø), schwarzweiß, deutsch erläutert	24
W 104	Taucher der Wüste (Sahara). Ein Film des Instituts für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht, München. Bearbeitung: G. Spannaus, Göttingen; 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (24 cm Ø), schwarzweiß, deutsch erläutert	16
W 116	Negerleben in Nigeria (Südnigeria). Ein Film des Instituts für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht, München. Bearbeitung: G. Spannaus, Göttingen; 16 mm, Stummfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, ohne Zwischentitel	8
W 117	Negerleben in Nigeria (Nordnigeria). Ein Film des Instituts für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht, München; G. Spannaus, Göttingen; 16 mm, Stummfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, ohne Zwischentitel	12 1/2
W 126	Bahia la Sainte (Brasilianische Stadtneger). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (28 cm Ø), schwarzweiß, französisch erläutert	30
W 127	Fêtes à Bahia (Brasilianische Stadtneger). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (25 cm Ø), schwarzweiß, französisch erläutert	15
W 143	Precolumbian Mexican Art. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (25 cm Ø), farbig, englisch erläutert	19 1/2
W 152	Walkabout, a Journey with the Aboriginals (Zentralaustralier). Aufnahme und Kommentar: C. P. Mountford, Adelaide. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (25 cm Ø), farbig, englisch erläutert	26
W 153	Tjurunga, the Story of Stone age Men (Zentralaustralier). Aufnahme und Kommentar: C. P. Mountford, Adelaide. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (25 cm Ø), farbig, englisch erläutert	18 1/2
W 180	Bali. 16 mm, Stummfilm, 3 Rollen (je 27 cm Ø), farbig, ohne Zwischentitel	54
W 182	How to Build an Igloo (Kanadische Eskimos). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), farbig, englisch erläutert	11
W 183	Arctic Jungle (Kanadische Eskimos). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), farbig, englisch erläutert	11
W 202	Sampan Family (China). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (26 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert	16
W 219	El Atlatl, Arma Prehistoric (Mexico). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, spanisch erläutert	12

Deutsche Volkskunde

W 144	Haubergswirtschaft im Siegerland. 16 mm, Stummfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, mit deutschen Zwischentiteln	13 1/2
-------	--	--------

Indologie

W 39	So tanzte Gott Schiwa. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (25 cm Ø), schwarzweiß, deutsch erläutert	22 1/2
W 90	Bharata Natyam. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, mit englischen Zwischentiteln	10
W 162	Glimpses of Assam. 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert, mit Originalmusik	11 1/2
W 178	Rustic Delights (Indisches Puppen- und Schattenspiel). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert, mit Originalmusik	9
W 221	The Drums of Manipur (Tänze). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert	10 1/2
W 222	Feminine Fashions (Indische Frauentrachten). 16 mm, Tonfilm, 1 Rolle (18 cm Ø), schwarzweiß, englisch erläutert	10 1/2

Erläuterungen

B = Forschungsfilme

C = Hochschulunterrichtsfilme

W = Fremdfilme (nur in einer Kopie vorhanden)

* = zur Zeit nur im Verleih

N A C H T R A G

Stand vom 1 Juni 1957

I. Veröffentlichungen des Institutes

V O L K E R K U N D E

Europa Minuten

B 733	Töpferei in Dalmatien (H. Gavazzi, Zagreb/Agram). 1930	5
-------	--	---

(In Vorbereitung!)

A f r i k a

C 730	Geheimbund-Riten der Frauen in Liberia (Bundu-Orden). Liberia-Expedition 1923; H. Schomburgk, Berlin. Bearbeitung G. Spannaus, Göttingen	11
B 741	Aufbau und Funktion eines Trittwebstuhls der Kanembu, Tschadsee-Gebiet. Internationale Sahara- und Sudan-Expedition 1953/54; W. Konrad, Himmelsthür	4 1/2
	Hammelschlachten und Kuskusherstellung (farbig!), Schaamba-Araber, Nordwestafrika, Oase El Golea. Internationale Sahara- und Sudan-Expedition 1953/54; W. Konrad, Himmelsthür	10
	Feuerreihen der Salamat-Araber, Nordwestafrika, Scharigebiet. Internationale Sahara- u. Sudan-Expedition 1953/54; W. Konrad, Himmelsthür	3
E 126	Herstellung und Funktionsweise eines Zierschlusses, Tuareg, Nordafrika, Hoggar Gebirge. Internationale Sahara- und Sudan-Expedition 1953/54; W. Konrad, Himmelsthür	12
	Töpferei in Treibtechnik, Rif-Berber, Nordafrika-Marokko. Marokko-Expedition 1953; A. Hellwig, Dortmund	5 1/2
	Anlegen von Wickelgewändern, Arabo-Berber, Nordafrika - Marokko. Marokko-Expedition 1953; A. Hellwig, Dortmund	7
	Narbentätowierung der Mädchen bei den Bäle von Ennedi, Franz.-Äquatorialafrika. Sahara-Expedition 1955; P. Fuchs, Wien	8
	Kampfspiel der Unja von Ennedi, Franz.-Äquatorialafrika. Sahara-Expedition 1955; P. Fuchs, Wien	3

Abessinien-Expedition 1954—1956, E. Pauli-Jensen, Frobenius-Institut, Frankfurt a. M.
Zu d) dazu Material E. Haberland 1950—1952.

- a) Totenfeier der Sidamo, Südabessinien (farbig!),
- b) Lederbearbeitung bei den Sidamo und Darassa, Südabessinien,
- c) Anlegen von Wickelgewändern bei den Sidamo, Südabessinien,
- d) Kultur und Verwertung der Ensete-Banane, Sidamo und Darassa, Südabessinien.

A m e r i k a

Venezuela-Expedition 1954/55, W. Schuster, Frobenius-Institut, Frankfurt a. M.:		
E 128	Feuerbohren, Waika	3
E 129	Herstellung eines Bogens, Waika	11
E 130	Herstellung einer Pfeilspitze, Waika	4
	Ringkämpfe, Makiritare	2
	Lascha-Fest, Waika (farbig!)	37
	Tänze, Makiritare (farbig!)	9
	Herstellung eines Pfeiles, Makiritare (farbig!)	12
B 743	Herstellung einer Hängematte und Korbblechten aus Lianen, Waika . .	8
B 744	Herstellung einer Hängematte (Baumwolle), Waika	8

Bolivien-Expedition 1952—1954, K. Hissink, Frobenius-Institut, Frankfurt a. M.:
Osterfeierlichkeiten der Tacaná

A s i e n

Südirak-Expedition 1955, S. Westphal-Hellbusch, Berlin:

Kinderspiele, Macdan-Araber, Südirak	6
Herstellung von Schilfmatten, Macdan-Araber, Südirak	7
Bau einer Giebeldachhütte, Macdan-Araber, Südirak	11

	Minuten
Bau einer Tunnelhütte aus Schilf, Macdan-Araber, Südirak	11
Gebärdensprache	$5\frac{1}{2}$
Indien - Expedition 1956, H. Niggemeyer, Frobenius - Institut, Frankfurt a. M.:	
Meriah-Fest mit Büffelopfer, Kond, Orissa, Indien	15
Feuchtreisbau (farbig). Kond, Orissa, Indien	$11\frac{1}{2}$
Brandrodungsfeldbau und Nahrungsbereitung (farbig!). Kond, Orissa, Indien	18
Festvorbereitungen und Fest bei den Naga, Nordindien, Indien-Expedition 1956; Dr. H. E. Kaufmann, Freiburg/Br.	12

Südsee

Neuguinea - Expedition 1956/57, C. A. Schmitz, Düsseldorf:

Töpferei in Wulsttechnik, Azera, Huon-Halbinsel, Nordost-Neuguinea	11
Initiationsfest, Pasum, Huon-Halbinsel, Nordost-Neuguinea	18
Bau einer rechteckigen Giebeldachhütte, Mopiapum, Huon-Halbinsel, Nordost-Neuguinea	9

E = Encyclopaedia Cinematographica

III. Aus der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Schüler und Mitarbeiter von P. Wilhelm Schmidt

Martin Gusinde, Wilhelm Koppers und Paul Schebesta siebzigjährig

Von
Rudolf Rahmann

Innerhalb des Zeitabschnittes von Februar 1956 bis März 1957 vollendeten drei Schüler und langjährige Mitarbeiter des verewigten P. Wilhelm Schmidt ihr siebzigstes Lebensjahr: Wilhelm Koppers am 8. Februar 1956, Martin Gusinde am 28. Oktober des gleichen Jahres und Paul Schebesta am 20. März 1957. W. Koppers ist ein Sohn des Rheinlandes; M. Gusinde und P. Schebesta sind in Schlesien beheimatet. Allen dreien ist auf Grund ihres langjährigen Aufenthaltes im Wiener Raum Österreich zur Wahlheimat geworden.

Die drei Jubilare begannen im Frühjahr 1905 im jugendlichen Alter von 18 bis 19 Jahren ihre höheren Studien an der Missionshochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien. Damals hatten sie die ersten Begegnungen mit P. W. Schmidt. P. Schmidts wachsender Ruf hatte die erst eineinhalb Jahrzehnte bestehende Lehranstalt bereits in vielen Teilen der Welt bekannt gemacht, und als die angehenden „Philosophen“ in St. Gabriel einzogen, war gerade der erste Band des „Anthropos“ (erschienen 1906) in Vorbereitung.

Die drei Studenten, die dem gleichen Kurs angehörten, mußten sich bis zum Jahre 1911 an erster Stelle philosophischen und theologischen Studien widmen. Aber in systematisch betriebener nebenfachlicher Beschäftigung schufen sie schon in diesen Jahren die Grundlage für ihre spätere Forscher- und Gelehrtentätigkeit auf dem Gebiet der Völker- und Sprachenkunde. Der Enthusiasmus, den P. Schmidts bahnbrechendes Schaffen und überragendes Ansehen in ihnen weckten, war nicht nur ein kurz auflackerndes Feuer; sie nahmen ihn als kostbares Erbe aus jenen Jahren in ihr späteres Leben mit, und er hat in ausdauernd und freudig geleisteter Arbeit reiche Frucht getragen.

Im nachstehenden sei eine kurze Skizzierung des wissenschaftlichen Werkes der drei Jubilare geboten (1).

Martin Gusinde wirkte nach Abschluß seiner Studien in St. Gabriel zunächst als Lehrer für biologische Fächer am Liceo Alemán in Santiago de Chile. Schon bald wurde Max Uhle auf ihn aufmerksam, und so trat er im Jahre 1913 als Volontär in das von Uhle gegründete Staatliche Museum für Völkerkunde und Prähistorie in Santiago ein. Im Jahre 1916 wurde er Abteilungsvorsteher. Das folgende Jahr brachte ihm die Ernennung zum Professor für Anthropologie an der Universidad Católica in Santiago, und bald danach erhielt er auch einen Ruf an die Staatliche Universität der Stadt.

Als P. M. Gusinde bei seinen Studien darauf aufmerksam wurde, wie nahe die in seiner Reichweite lebenden Feuerländer dem Aussterben waren, ohne wirklich erforscht zu sein, entschloß er sich mit dem ihm eigenen Elan, diese

so dringliche Aufgabe unverzüglich in Angriff zu nehmen. In den Jahren 1918 bis 1924 führte er nicht weniger als vier Expeditionen durch. „Hart und sauer war die Arbeit im unerfreulichen Feuerlande, unerquicklich der Aufenthalt, mühsam die Forschung“, wie er im I. Band (p. IX) seines Feuerland-Werkes schreibt. Diesem mutigen Einsatz — ein unvergängliches, hohes Verdienst des Jubilars — verdankt die ethnologische Wissenschaft eine genaue Kenntnis der Kultur der Feuerländer (2), die heute so gut wie erloschen ist.

Nach seiner letzten Expedition kehrte Gusinde nach Europa zurück, wo er sich mit der Ausarbeitung seiner Feuerlandmaterialien befaßte und zugleich an der Redaktion des *Anthropos* in St. Gabriel tätig war. Im Jahre 1934 wandte er sich auf einem neuen Gebiet wieder der Feldforschung zu. In diesem und dem folgenden Jahre arbeitete er zusammen mit Paul Schebesta und Dr. Jean Jadin unter den Pygmäen Zentralafrikas. In den Jahren 1950/51 und nochmals von Mai bis Oktober 1953 führte er Forschungen unter den Buschmännern und Hottentotten durch. Im Juni 1954 weilte er bei den sog. Indianer-Pygmaen des Hochgebirges auf der Grenze von Venezuela und Kolumbien. Im Sommer 1955 konnte er anlässlich einer wissenschaftlichen Reise nach Japan einige Negrito-Gruppen der Philippinen besuchen. Den Sommer 1956 schließlich widmete der damals schon Siebzigjährige der rassischen Erforschung der Kleinwüchsigen auf den Schrader-Höhen am Ramu-Tal im Innern Ostneuguineas.

Im September 1949 übernahm M. Gusinde die Professur für Cultural Anthropology an der Catholic University of America, Washington, D. C. So wechselten während der letzten acht Jahre akademische Tätigkeit und Feldforschung in harmonischer Verbindung miteinander ab. Überhaupt ist Gusindes Forscher- und Gelehrtenleben gekennzeichnet durch eine außergewöhnliche Regsamkeit und Fülle und durch ein Berufsethos von höchster Bereitschaft. Gegenwärtig widmet sich der Jubilar vor allem der Veröffentlichung seiner reichen Feldforschungsmaterialien.

Wilhelm Koppers wurde bereits 1913 ein enger Mitarbeiter P. W. Schmidts, vor allem in der Redaktion des *Anthropos*. Von 1923 bis 1931 war er verantwortlicher Herausgeber der Zeitschrift. Zusammen mit P. Schmidt veröffentlichte er das bei seinem Erscheinen viel beachtete Werk „Völker und Kulturen“ (Regensburg 1924). Zu Beginn des Jahres 1922 begleitete er Gusinde auf dessen dritter Feuerland-Expedition. Als im Jahre 1928 ein selbständiger Lehrstuhl für Völkerkunde an der Universität Wien errichtet wurde, erhielt P. W. Koppers die Berufung als dessen erster Inhaber; ein Jahr später wurde er auch mit der Leitung des damals errichteten Universitätsinstitutes für Völkerkunde betraut. Seine wissenschaftliche und organisatorische Tätigkeit haben wesentlich dazu beigetragen, Wien zu einem ethnologischen Zentrum ersten Ranges und von internationalem Ruf zu machen.

W. Koppers wandte schon früh der ethnologischen Wirtschaftsforschung, vorab der Tierzuchtforschung, sein besonderes Interesse zu. Während seines Universitätsstudiums befaßte er sich auch eingehender mit Indologie und Indogermanistik. Damit erwarb er sich das wissenschaftliche Rüstzeug sowohl für eine intensive Indienforschung (Synthese zwischen „schulgemäßer“ Indologie und ethnologischer Erfassung der nichtarischen Völker Indiens) als auch für die Behandlung des besonders um 1930 eifrig erörterten Indogermanenproblems. Seit beinahe vierzig Jahren hat sich der Jubilar außerdem eingehend mit Fragen der Methode und des geschichtlichen bzw. universalgeschichtlichen Charakters der Ethnologie und Prähistorie befaßt. Die reifste Frucht dieser Studien ist sein Werk „Der Urmensch und sein Weltbild“ (3), in dem die Frage nach dem Ursprung des Menschen vor allem auch vom Geistigen her beleuchtet wird.

Als W. Koppers während der politischen Erschütterung, die Österreich zu Beginn des Jahres 1938 erlitt, seiner Stellung an der Universität Wien entzogen wurde, erfuhr sein wissenschaftliches Werk dadurch keinen Schaden. Sogleich nutzte er die aufgezwungene Muße zur Feldforschung aus. Von Oktober 1938 an arbeitete er über ein Jahr unter den Bhil und anderen Altsämmen Zentralindiens. Während der Kriegsjahre konnte er die gesammelten Materialien am Anthropos-Institut, das inzwischen von St. Gabriel nach Posieux (Schweiz) übergesiedelt war, für die Veröffentlichung vorbereiten (4). Ende 1945 war es ihm vergönnt, seine Tätigkeit an der Universität Wien wieder aufzunehmen; es folgte eine neue Periode fruchtbaren Schaffens. W. Koppers' Werk lebt außer in seinen zahlreichen Veröffentlichungen weiter in der stattlichen Schar von Schülern, die unter seiner Leitung ihre wissenschaftliche Ausbildung erhielten. In den Jahren von 1929 bis 1941 und 1946 bis 1955 promovierten in Wien nicht weniger als 97 Hörer in Völkerkunde (5).

Paul Schebesta begab sich im Jahre 1912 als Missionar nach Mozambique (Portugiesisch-Südostafrika). Die Schulung, die er sich in St. Gabriel im linguistischen Seminar von P. W. Schmidt erworben hatte, befähigte ihn, mit der missionarischen Tätigkeit schon bald linguistisch-ethnographische Studien zu verbinden. Der erste Weltkrieg machte sein Verbleiben in Mozambique unmöglich. Die Zeitumstände führten ihn zunächst für einige Jahre nach Portugal, wo er die Gelegenheit wahrnahm, Lissaboner Bibliotheken nach völkerkundlichen und linguistischen Materialien zu durchsuchen. Mitte 1920 wurde er nach Mödling an die Redaktion des *Anthropos* berufen.

Als ihm P. W. Schmidt im Jahre 1923 den Vorschlag machte, eine Expedition zu den Semang-Negrito auf der Malaiischen Halbinsel zu unternehmen, bedeutete das für P. Schebesta die Zuweisung seiner wissenschaftlichen Lebensaufgabe. Zweimal, nämlich in den Jahren 1924/25 und während des Jahres 1939, arbeitete er unter den Semang. Auf der zweiten Reise hielt er sich auch etwa sechs Monate lang unter einigen Gruppen der philippinischen Negrito (Aeta) auf. Seine Absicht, die Andamaner in seine Feldforschung einzubeziehen, wurde zweimal durch äußere Umstände vereitelt. Zwischen den Jahren 1929—1954 führten ihn vier Forschungsreisen zu den Pygmäen am Ituri in Belgisch-Kongo. Schon beim ersten Aufenthalt unter ihnen beeindruckte ihn ihre Urwüchsigkeit so stark, daß er ihnen bei seinen Forschungen den Vorrang gegenüber den asiatischen Negrito gab.

Seit Ende des zweiten Weltkrieges widmete P. Schebesta einen beträchtlichen Teil seiner Zeit der Betreuung des Lehrstuhles für Ethnologie und Linguistik in St. Gabriel. Damit führt er in der Lehranstalt, in der P. Schmidt dreißig Jahre seines Lebens verbrachte (1895—1938) und in der sich von 1906 bis 1938 die Redaktion des *Anthropos* befand, die *Anthropos*-Tradition weiter. Seit 1947 ist P. Schebesta auch als Honorarprofessor an der Hochschule für Welthandel in Wien tätig.

Die von P. Schebesta durchgeföhrte Erforschung der Bambuti, Semang und Aeta gehört zweifellos zu den großen ethnographischen Leistungen der Gegenwart (6). Es dürfen hier die Worte in Erinnerung gebracht werden, die P. W. Schmidt in seiner Vorrede zu Schebestas erstem Band über „Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri“ im Jahre 1938 schrieb. Auf die außerordentliche Schwierigkeit dieser Forschung hinweisend, sagt Schmidt, daß die Wissenschaft sich beglückwünschen könne, in Schebesta einen Mann gefunden zu haben, der in einem „wirklichen Heldenhum“ diese Expeditionen unternahm (pp. V f.).

Über seine Feldforschungen hinaus hat P. Schebesta durch seine vergleichenden Untersuchungen die Aufhellung des Pygmäenproblems, dem sich

vor ihm besonders A. de Quatrefages, J. Kollmann und W. Schmidt gewidmet hatten, gefördert. Gegenwärtig befaßt sich der Jubilar eingehend mit der Frage nach der Existenz einer eigenen Sprache der Bambuti.

Jeder der drei Jubilare weist ein ausgedehntes wissenschaftliches Schrifttum auf. Nimmt man dazu ihre Feldforschungen nebst den damit verbundenen organisatorischen Aufgaben, die Tätigkeit im Hörsaal und im Redaktionsbüro und schließlich noch die Förderung junger Wissenschaftler, so öffnet sich dem aufmerksamen Auge der Blick auf drei Gelehrtenleben, die ungemein reich sind an Arbeit und Leistung. Die drei Jubilare haben das Erbe, das sie von W. Schmidt übernahmen, würdig weitergeführt; sie erhalten in der ethnologischen Wissenschaft den Geist ihres Meisters und langjährigen Mitarbeiters lebendig und schöpferisch. Dafür wissen ihnen ihre Kollegen vom Fach und ihre zahlreichen Schüler und Freunde aufrichtigen Dank. Und sie hegen den herzlichen Wunsch, daß die Jubilare die Ethnologie noch um viele weitere hohe Werte bereichern mögen.

Anmerkungen

- (1) Cf. Rudolf Rahmann, Vier Pioniere der Völkerkunde. *Anthropos* 52, 1957, pp. 263 bis 276. In diesem Aufsatz wurde auch das wissenschaftliche Lebenswerk von P. Paul Arndt, einem Kollegen der drei Jubilare aus der St.-Gabrieler Studienzeit, kurz gewürdigt. P. Arndt, von 1913 bis 1917 Missionar in Togo und seit 1923 auf der Insel Flores tätig, ist durch seine umfangreichen ethnographischen und linguistischen Arbeiten über die Kleinen Sundainseln bekannt. Er vollendete am 10. Januar 1956 sein siebzigstes Lebensjahr.
Für die Belege wird verwiesen auf den Artikel „Vier Pioniere“ sowie auf Jos. Henniger, P. Wilhelm Schmidt S.V.D. 1868—1954. Eine biographische Skizze. *Anthropos* 51, 1956, pp. 19—60. — In dem vorliegenden Aufsatz werden in den Anmerkungen nur einzelne bibliographische Angaben gemacht. Der Artikel „Vier Pioniere“ enthält eine ausgewählte Bibliographie der Jubilare (pp. 268—276).
- (2) M. Gusindes großes Werk: *Die Feuerland-Indianer* umfaßt drei Bände: Bd. 1: *Die Selk'nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Großen Feuerland-Insel*. Wien-Mödling 1931. Bd. 2: *Die Yamana. Vom Leben und Denken der Wassernomaden am Kap Hoorn*. Wien-Mödling 1937. Bd. 3, Teil 2: *Anthropologie der Feuerland-Indianer*. Wien-Mödling 1939. Der erste Teil von Band 3, die ethnographische Monographie der Halakwulup, ist noch nicht erschienen. Aber M. Gusinde berichtet jetzt, daß dieser Teil, dessen Veröffentlichung „leider zu lange durch widrige Umstände verzögert“ wurde, in Vorbereitung ist. Cf. Gusindes Besprechung des Buches von J. Emperaire, *Les nomades de la mer*, Paris 1955, in *Anthropos* 52, 1957, pp. 331 f.
- (3) Wien 1949. Von diesem Werk erschien eine englische, italienische, portugiesische, schwedische und japanische Übersetzung.
- (4) Die umfangreichste Publikation ist das Werk: *Die Bhil in Zentralindien. Ergebnisse einer Forschungsreise*. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 7, 1948.
- (5) Die Geschichte des Institutes für Völkerkunde, p. 9, in: *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25jährigen Bestand 1929—1954*. Hrsg. von J. Haekel, A. Hohenwart-Gerlachstein und A. Slawik. Wien-Horn 1956.
- (6) P. Schebestas Hauptwerke sind: *Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmaen*. Drei Bände. I. Bd.: Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie. Brüssel 1938. II. Bd.: Ethnographie der Ituri-Bambuti. I. Teil: Die Wirtschaft. Brüssel 1941. II. Teil: Das soziale Leben. 1941. III. Teil: Die Religion. 1950.
Die Negrito Asiens. I. Bd.: Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Negrito. Wien-Mödling 1952. II. Bd.: Die Ethnographie der Negrito Asiens. 1. Halbband: Wirtschaft und Soziologie. Wien-Mödling 1954. 2. Halbband: Religion und Mythologie. 1957.

IV. Buchbesprechungen und Bibliographien

Die Wiener Schule der Völkerkunde. Herausgeber: J. Haekel, A. Hohenwart-Gerlachstein und A. Slawik. VIII und 568 Seiten. Verlag Ferdinand Berger, Horn-Wien 1956, Preis 36,— DM.

Ein Festband in doppelter Hinsicht: Als Festschrift anlässlich des 25jährigen Bestehens des Wiener Instituts für Völkerkunde (1929—1954) geplant und zustande gekommen, konnte er infolge verspäteten Erscheinens zugleich den Professoren W. Koppers und R. Heine-Geldern aus Anlaß ihres 70. Geburtstages gewidmet werden. Die einzelnen Arbeiten, deren Verfasser sämtlich in Wien studiert haben, behandeln Probleme aus den verschiedensten Gebieten der Völkerkunde und ihrer Nachbarwissenschaften, wobei die Abschnitte „Allgemeines und Methode“ (mit 9 Untersuchungen) und „Asien“ (13) gegenüber Afrika (4), Ozeanien (3), Amerika (3) und Europa (3) besonders hervortreten. Mehrere Beiträge bringen neue Ergebnisse der Feldforschung. Die einleitende „Geschichte des Instituts für Völkerkunde“ enthält ein Verzeichnis der Wiener völkerkundlichen Dissertationen 1929—1955.

Besondere Beachtung verdient der Aufsatz J. Haekels „Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie“ (S. 17—90), in dem auch alle wichtigen Untersuchungen der Wiener Ethnologen aus den letzten Jahren verarbeitet worden sind. Was sich dabei schon lange zeigte, wird jetzt von Haekel klar und offen gesagt: die theoretischen Voraussetzungen der Kulturreisleslehre (einmalige Entstehung aller Kulturgüter, unbegrenzt lange Konstanz einer kulturellen Ganzheit, Ausbreitung allein von geschlossenen Kulturkomplexen) sind nun auch in Wien aufgegeben worden, und praktisch alle Kulturreise sind durch eigene Arbeiten der Wiener Ethnologen zusammengebrochen. Man hat eingesehen, daß „die Dinge... viel zu kompliziert [liegen], als daß die Kulturgeschichte der schriftlosen Menschheit in einem vereinfachenden Schema erfaßt werden könnte“. Neues Tatsachenmaterial, vertiefte Einsichten in das Kulturleben der Völker und die Fortschritte der Urgeschichtsforschung werden als Ursachen hierfür genannt (S. 20). Daneben bemüht man sich, die kulturhistorische Methode zu verbessern, vor allem durch „intensivierte Lokalinterpretation“, um Stellung und Wertung einer Kulturscheinung in der Einzelkultur mehr als bisher berücksichtigen zu können. Tatsächlich ist kein einziger Beitrag dieses Festbandes im Theoriegebäude der Kulturreisleslehre beheimatet, nirgendwo (mit Ausnahme der kritischen Betrachtungen Haekels) erscheinen mehr die altbekannten Termini, so daß die Völkerkunde das Ende der Kulturreisleslehre konstatieren kann. Sie wird jetzt von Haekel als „eine Etappe im ‚Pionierstadium‘ der historischen Völkerkunde“ bezeichnet. (Es wäre erfreulich, wenn das auch unsere Nachbarwissenschaften zur Kenntnis nehmen würden.)

Aus der großen Zahl der durchweg ausgezeichneten Beiträge seien nur einige genannt: W. Graf behandelt „Musikethnologie und Quellenkritik“, H. Mandorff die „Angewandte Völkerkunde im Dienste der Bevölkerung unterentwickelter Gebiete“, P. Gregorius „Die Idee, Terminologie und Funktion des Gütertauschs bei den Primitiven“ und R. Mohr die „Wertungen und Normen im Bereich des Geschlechtlichen“; E. Drobec bietet „Beiträge zur Methode der Ethnomedizin“; R. Routil (f) untersucht „Erbbiologisches Wissen bei Naturvölkern“, W. Hirschberg „Die Zeitrechnung der Buschmänner und Hottentotten“ und Ch. von Fürer-Haimendorf „The Economy of the Sherpas of Khumbu (Eastern Nepal)“; K. Jettemar bringt Neues „Zur Wanderungsgeschichte der Iranier“ und A. Slawik über „Die Wallburgen der Ainu“; B. Stillfried betrachtet die Gilbert-Inseln als „Schlüssel in der Frage der Besiedlung Ozeaniens“ (mit Stellungnahme zu Heyerdahl); St. Wurm äußert sich zur Frage der „Structural Affinities of non-Melanesian (Papuan) Languages“; K. Hyde-Kerkdal untersucht die Zusammenhänge zwischen „Wettkampfspiel und Dualorganisation bei den Timbira Brasiliens“ und R. Zdancky schreibt über „Die Feuertreter in Thrazien“.

Alles in allem: Ein würdiger Festband, ein Werk, das der Bedeutung des Wiener Instituts voll gerecht wird und dessen Anschaffung sich für jeden Völkerkundler lohnen dürfte. Es macht deutlich, wie viel die Ethnologie dem Wiener Institut, denen, die hier lehren und forschen, die hier studierten und ausgebildet wurden und dann in alle Welt hinausgingen, verdankt. Das sind Leistungen, wie sie — trotz aller Einwände gegen die in früherer Zeit die Arbeit wesentlich bestimmenden und nunmehr aufgegebenen theoretischen Bindungen — wohl kein zweites völkerkundliches Institut aufzuweisen hat. Diese Leistungen sind nicht zuletzt verbunden mit dem Namen des verstorbenen P. W. Schmidt, dem die Herausgeber Worte ehrenden und dankbaren Gedenkens widmen. Zu danken ist auch allen Institutionen, die die Publikation des vortrefflichen Werkes ermöglichten. Der neuorientierten historischen Völkerkunde Wiens wünschen wir weitere Erfolge!

E. Schlesier

Eberle, Oskar: Cenalora. Leben, Glaube, Tanz und Theater der Urvölker. Walter Verlag, Olten und Freiburg/Br. 1955. 575 Seiten mit 32 Tafeln und vielen Zeichnungen.

Oskar Eberle ist Theaterhistoriker, Dramatiker und Regisseur, und aus der Absicht, seiner Geschichte des Schweizer Volkstheaters einen Abschnitt über das urzeitliche europäische Theater vorausgehen zu lassen, ist das vorliegende Buch entstanden. Über volkskundliche Studien und das prähistorische Material ist der Verfasser schließlich zur Völkerkunde gelangt, wo auf ihn P. Wilhelm Schmidts „Ursprung der Gottesidee“ einen entscheidenden Einfluß ausübt. Auf Grund dieses Werkes und ganz im Geiste von Schmidts Vorstellungen der „Urkultur“ befaßte er sich eingehend mit dem „Theater“ der „Urvölker“. Es entstand daraus das vorliegende selbständige Werk, das ausschließlich den Vorläufern unseres Theaters bei den Wildbeutern gewidmet ist („Cenalora“ ist die Bezeichnung des Kanuspries der Yamana).

Eberle untersuchte mit Gründlichkeit, sich stützend vor allem auf die einschlägigen Feldforschungen von Schebesta, Gusinde, Koppers, Schumacher sowie von Howitt, Ling Roth, Strehlow, Spencer, Gillen u. a. die Spiele und das Maskenwesen bei den Pygmäen Afrikas, den Negritos Asiens, den Feuerlandindianern Amerikas und den Australiern. Welch vielgestaltiges und reiches Material sich ihm dabei bot, schildert er in anschaulicher Weise, ergänzt durch Zeichnungen und Foto-Aufnahmen, in diesem Buch. Man muß freilich den Begriff „Theater“ recht weit fassen, wenn man die mimischen Darstellungen und Tänze, bei denen Jagden, Beobachtungen aus der Tierwelt, Alltagsbegebenheiten und ähnliches wiedergegeben werden und zumeist alle Anwesenden irgendeine Rolle spielen, es also weder Bühne noch Zuschauer in unserem Sinne gibt, hierzu bereits zählen will. Aber wenn man von der Freude vieler Naturvölker an solchen mimischen Äußerungen ausgeht und ihre häufig sehr entwickelten darstellerischen Begabungen ins Auge faßte, mag man in diesem Zusammenhang auch von „Theater“ sprechen.

Was für den Ethnologen aus den für einen größeren Leserkreis bestimmten, aber nichtsdestoweniger wissenschaftlichen Ansprüchen durchaus genügenden Ausführungen Eberles als besonders bemerkenswert hervorzuheben erscheint, ist, daß die Spiele dieser Art bei den Wildbeutern zumeist noch ohne religiösen oder magischen Hintergrund sind, also durchaus eben jener Freude am mimischen Spiel und Tanz ihr Entstehen verdanken. Nur bei einigen Völkern dieser niederen Entwicklungsstufe finden wir solche Spiele mit mythischen Vorstellungen oder magischen Absichten verknüpft, wobei mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, daß solche Beziehungen erst durch Einflüsse von höheren Entwicklungsstufen sich gebildet haben. Nicht nur für den Theaterwissenschaftler, sondern auch für den Völkerkundler und nicht weniger für den Volkskundler sind auch die Forschungen Eberles zur Entwicklung der Maske und ihrer Formen von großer Bedeutung. Sie vermitteln einen geschlossenen Überblick über die verschiedenen Arten der Maske und ihren Gebrauch bei den genannten Völkern. Eberle verfolgte neben der Entwicklung der sichtbaren Maske namentlich auch die der hörbaren Maske. Gegenüber den Erfahrungen aus unseren Volksbräuchen, die das Tragen von Masken immer als kultische Angelegenheit erkennen lassen, ist auch in bezug auf die Entstehung der Maske aufschlußreich, daß bei ihrer Verwendung in den Sammlerkulturen religiöse oder zauberische Momente offensichtlich erst später hinzugereten sind, da das Verkleiden zunächst unabhängig von solchen Beziehungen sich entwickelt zu haben scheint. Speziell das Maskenwesen,

das gegenwärtig offenbar die wissenschaftliche Forschung stark beschäftigt (es ist hier nur an die kürzlich von Leopold Schmidt herausgegebenen volkskundlichen Untersuchungen zu Maskenfragen zu erinnern), erhält durch die Studien Eberles über die primitivsten Äußerungen und Erscheinungsformen auf diesem Gebiet wesentliche Aufhellungen.

Von völkerkundlicher Seite hat neben Julius Lips sich vor allem K. Th. Preuß (Der Unterbau des Dramas; Bibl. Warburg, Vorträge 1927/28, Berlin 1930) eingehend mit solchen Fragen beschäftigt. Das umfangreiche Werk von Eberle stellt eine dankenswerte Ergänzung und Fortführung dieser Untersuchungen dar, das namentlich hinsichtlich der Völker niederster Kulturstufe ein umfassendes Bild in dieser Beziehung bietet. In ganz besonderem Maße gilt das in bezug auf das Maskenwesen, für das Eberle den geschulten Blick des Theaterhistorikers mitbringt.

Ferdinand Herrmann.

Haensell, Fritz: Probleme der Vorvölker-Forschung.

Grundzüge einer ethnologischen Urgeschichte. 304 Seiten. Sammlung „Die Universität“. Humboldt-Verlag, Frankfurt/Main — Wien 1955. 11,50 DM.

Diese Veröffentlichung beabsichtigt nicht weniger, als die Völkerkunde (oder, wie der Verf. sagt, der Völkerwissenschaft) den ihr gebührenden Platz in der Geisteswissenschaft zu erobern und der Geisteswissenschaft ein größeres Gewicht gegenüber der Naturwissenschaft zu verschaffen. Sie soll gleichzeitig eine für ein breites Publikum bestimmte Information über die völkerkundliche Methodik darstellen.

Der Verf. stellt zunächst fest, daß die schier uferlosen Stoffmassen der Völkerwissenschaft im Grunde noch immer ungeordnet seien und durch „mehr oder weniger subjektiv bedingte Standpunkte und Perspektiven“, sowie durch die widersprechenden Anschauungen und Lehrmeinungen eher zu einer Verwirrung denn zu einer Klärung geführt hätten. Es wird dann kurz über die wesentlichen völkerkundlichen Forschungsrichtungen, von der „animistischen“ Anthropologenschule Tylors bis zur „sogenannten Strukturlehre“ F. Krauses (1931) referiert. „Jüngere“ Ethnologen, die immerhin auch einige methodologische Beiträge zur Völkerkunde geleistet haben, wie Koppers, Jensen oder Mühlmann, um nur einige zu nennen, scheinen dem Verf. unbekannt zu sein. Überdies wendet er den etwas bedenklichen Kunstgriff an, das historische Nacheinander der verschiedenen — als „sogenannt“ apostrophierten — Forschungsrichtungen als ein gegenwärtig noch bestehendes Nebeneinander, als ein „Wirrsal der Auffassungen“ zu bezeichnen. Dadurch kann er sich gleichsam als Deus ex machina anbieten, der der Völkerkunde mit einer neuen Methode den ihr gebührenden Platz zuweist, wozu natürlich „mit allen bisherigen Auffassungen zunächst zu brechen“ und ein ganz neuer Urteilsprozeß vorzunehmen ist (S. 20).

Worin besteht nun diese Methode? In nichts anderem, als die subjektive Auffassung des Berichterstatters von der objektiven Erscheinung zu trennen, wodurch man „die Erscheinung als solche zurückhält und nunmehr an den reinen Tatsachenmerkmalen derselben eine systematische, sich über das gesamte Völkerleben aller Zeiten erstreckende sogenannte Massenbeobachtung anstellt, deren Synthese dann die Bildung einer objektiven, die Einzelheiten erklärenden Grundanschauung, einer Theorie, die an Gewicht den naturwissenschaftlichen gleichkommt, ermöglicht“ (S. 20). Haensell beruft sich dabei auf die Methode des Dorpater Geographen Richard Mücke und dessen Veröffentlichungen „Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung“ (1895) und „Das Problem der Völkerverwandtschaft“ (1905), in denen statt der früher gebrauchten Begriffe von Ur- oder Stammvölkern kleinere „ethnische Urelemente“ herausgearbeitet werden, aus denen sich die einzelnen Stämme und Völker erst später bildeten. Als „ethnologisch Unteilbares“ sehen Mücke und danach Haensell die Horde an, in der es zwar schon die Ehe, aber noch nicht die Familie gab. Familien bildeten sich erst durch die lokale Verbindung von Personen aus verschiedenartigen Horden.

Nach „noch gegenwärtig an mehreren Stellen der Erde üblichen Benennungen“ der Horde läßt sich ermitteln, daß diese auf Raumvorstellungen zurückgehen, die als zwei — ursprünglich feindliche — Grundtypen charakterisiert werden können: Tal- und Gebirgsbewohner (S. 43 f.). Ihnen entspricht ein ausgeprägter Dualismus. Ebenenbewohner hatten langgestreckte Wohnreihenlager, Gebirgsbewohner Rundlager; die ersten waren seßhafte Ackerbauer, die letzterenviehzüchtende und gewerblich talentierte Nomaden, und anderes. Ihr Aufeinandertreffen, von dem „der sachliche Inhalt

zahlreicher mythischer Überlieferungen diverser Völker und Stämme aller Erdteile" berichtet (S. 48), war die Voraussetzung zur Entstehung aller weiteren ethnischen und sozialen Gebilde.

Diese Voraussetzungen, die seinerzeit von Mücke für die Entstehung des (dorischen) Griechentums herausgearbeitet worden waren, werden in den folgenden Ausführungen in summarischer Weise verallgemeinert. Die durch Schebesta u. a. erforschten sozialen Verhältnisse heute lebender Wildbeuter beispielsweise sind ganz andere, und dualistische Vorstellungen sind von Jensen u. a. gerade für Feldbauer, nicht aber für hypothetische Urhorden herausgearbeitet worden.

Leider hat sich der Verf. über die neuere einschlägige Literatur nicht beraten lassen. Nur so ist es zu verstehen, daß er sich über die neueren Forschungsergebnisse hinwegsetzt und die Kapitel über Mutterrecht und Couvade, über die Entstehung der Wirtschaftsformen und Stammessprachen in das System eines von Urzeiten vorhandenen Dualismus zweier entgegengesetzter Arten von Menschheit, der Tal- und der Berghorden, einzwängt. Selbst die Entstehung der Menschenrassen wird aus einer Mischung dunkler, kurzköpfiger Bergbewohner mit helleren, langköpfigen Talbewohnern erklärt.

Ein wesentliches Quellenmaterial zur Aufhellung der genannten Verhältnisse sind dem Verf. die sog. Urtraditionen. Es ist aber kein brauchbarer methodischer Hinweis zu entdecken, wie er die als "Sage" bezeichneten Urtraditionen der Menschheit von den späteren, fabulierenden Ausschmückungen dieser Traditionen, die er als "Mythen" bezeichnet, trennen will. Die gewonnenen Erklärungen, daß z. B. die über die Welt verbreiteten Flutsagen Urtraditionen der Talbewohner und Mythen über Berge, Höhlen und Grabtempel Urelemente der Bergbewohner seien, sind unbefriedigend. Die Erkenntnisprinzipien der Haensellschen Methode, Dualismus und Überschichtung, bilden zweifellos wesentliche Elemente ethnischen Werdens. Ihre Anwendung durch den Verf. in der vorgelegten Verallgemeinerung ist jedoch nicht gerechtfertigt.

Horst Nachtigall.

"Ortung in Völkerkunde und Vorgeschichte" von Paul Stephan, Regierungsvermessungsrat a.D., Dissen (Teutoburger Wald), mit 17 Abbildungen. — Verlag Konrad Wittwer in Stuttgart 1956. Durch den Verlag und im Buchhandel: 2,50 DM.

In dem Sonderheft 5 der Zeitschrift für Vermessungswesen ist die Arbeit eines Fachmannes veröffentlicht, der sich seit vierzig Jahren mit den Fragen der Ortung beschäftigt. Die himmelskundlichen Grundlagen für die einzelnen Verfahren liefert ein Beitrag von Dr. Rudolf Sigl, Dozent für astronomische Ortsbestimmung. In zwölf Abschnitten und an Hand von zahlreichen Abbildungen gibt P. Stephan auf 36 Seiten eine eingehende Übersicht über die Verfahren der Ortung in den verschiedenen Zeitaltern und bei den verschiedenen Völkern.

Nachdem der Verfasser zunächst den Begriff der „Ortung“ geklärt hat, berichtet er über die Verfahren der Ortung bei den Naturvölkern, insbesondere bei den Eskimos, den Indianern, den Bewohnern der Südseeinseln und von Nuristan. In einem weiteren Hauptabschnitt geht er auf die Ortung in den alten Hochkulturen der Mayas, der Inkas, der Vor-Inka-Kulturen, der Ägypter, Babylonier, Inder, Chinesen und Japaner ein. Die folgenden Kapitel sind der Ortung im klassischen Altertum, im nordischen Kulturreis und in der Vorgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Stonehenge in Südenland, der Steinreihen zu Callanish in Schottland, der Steinkreise zu Odry in Westpreußen, des „Steintanzes“ von Boitin und der Steinreihen der Bretagne gewidmet. Die Fragen der Ostorientierung von Kirchenachsen und die Möglichkeiten der astronomischen Altersbestimmung von Bauwerken werden ebenfalls erörtert. Zuletzt nimmt der Verfasser kritisch Stellung zu den Verfahren der „Heiligen Linien“, der „sakralen Winkel“, der „kosmischen und kultischen Maße“ zur Auffindung und Ortung bedeutamer Orte. Abschließend finden wir in dem Heft ein erschöpfendes Schriftenverzeichnis über die einschlägige Literatur.

Der Verfasser ist bemüht, zu trennen zwischen dem, was gesichert ist, dem, was hypothetisch bleibt, und dem, was bloßes Phantasiegebilde sein kann. Somit ist die Arbeit sowohl für den Völkerkundler als auch für den Vorgeschichtler von außerordentlichem Interesse.

Ludwig Merz.

Acta Lapponica. Vom Nordischen Museum (Nordiska Museet, Stockholm) veröffentlichte Serie für Forschungen über die Lappen. Vol. I—XII. Stockholm 1938—56. Redaktion: Ernst Manker.

Acta Lapponica, unter diesem Sammelnamen hat das Nordische Museum in Stockholm unter der redaktionellen Leitung seines Intendanten Dr. Ernst Manker in zwei Jahrzehnten zwölf monumentale Bände in zwangloser Folge herausgegeben, die alle der wissenschaftlichen Erforschung der Lappen und ihrer volkstümlichen Kultur gewidmet sind. Weitere Bände sollen alsbald veröffentlicht werden. Da jedoch bereits in den bisher erschienenen dutzend Bänden mit über 3300 Seiten im Quart- und Oktavformat der lappologischen Forschung ein gewaltiges Denkmal gesetzt worden ist, an dem keine völkerkundliche Forschung auf diesem Gebiet und den Nachbargebieten ohne Achtung und Aufmerksamkeit vorübergehen kann, so soll im folgenden darüber eine kurze Würdigung und Besprechung gegeben werden. Natürlich muß dabei berücksichtigt werden, daß im Rahmen dieser gedrängten Übersicht nur einige wichtige Momente festgehalten werden können, die einerseits dem Leser von besonderem Interesse sein könnten oder andererseits dem Besprecher besonders am Herzen liegen haben.

Die sowohl nach ihrem Umfang wie Inhalt größte Leistung des ganzen Korpus ist ohne irgendeinen Zweifel Ernst Mankers zweibändiges Werk „*Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie*.“ Der erste Teil, „*Die Trommel als Denkmal materieller Kultur*“ (888 Seiten, Quart, 870 Illustr., *Acta Lapponica* I, 1938), bildet in jeder Hinsicht ein würdiges Portal zur ganzen Serie, die er eröffnet. Mit dem anderen Teil seiner äußerst sorgfältig und sachlich durchgeführten Riesenarbeit, „*Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens*“ (447 Seiten, Quart, 157 Illustr., *Acta Lapponica* VI, 1950), hat Ernst Manker der völkerkundlichen und religionswissenschaftlichen Forschung ein unersetzliches Werk von bestehendem Wert geschenkt, das allen Forschern auf diesem Gebiet in Form eines Atlas über die alten Glaubensvorstellungen der Lappen eine erschöpfende Urkunde lebendigen Volksglaubens in die Hand gibt. Als Beispiel sei erwähnt, daß Manker hier von den im ersten Teil beschriebenen und erstmalig gruppierten 71 erhaltenen Lappentrommeln 3099 auf dem Trommelfell abgebildete Figuren sowohl nach ihrer allgemeinen ethnographischen Bedeutung wie nach ihrem mythologisch-religionsethnographischen Sinn in allen Einzelheiten verfolgt und analysiert hat. Man hat die Trommel des lappischen Schamanen die „Bibel der alten Lappen“ genannt. Als solche dürfte sie auf jeden Fall mit den großen Religionsurkunden der Weltreligionen zu vergleichen sein. Nicht nur ein Erforscher der alten lappischen Religion, sondern jeder Religionswissenschaftler findet dankbaren Anlaß, sich in diese wirklich einzigartige primitive Religionsurkunde zu vertiefen.

Außer der großen Trommelmonographie hat Ernst Manker noch zwei andere wertvolle Beiträge aus seinem reichen lappologischen Forschungsschatz, der in jahrzehntelanger mühevoller Arbeit von ihm selbst zusammengetragen ist, in den Actas veröffentlicht. In Band IV (1944), „*Lapsk kultur vid Stora Lule älvs källsjöar*“ (280 Seiten, Quart, 409 Illustr., 3 Karten, mit einem englischen Referat: *Lapp Culture at the Source-Lakes of the Grand Lule River*), hat Manker eine dankbare ethnographische Inventarisierung in einem bald nachher durch Stauarbeit und Kraftwerkbau zum Seeboden verwandelten alten lappischen Siedlungsgebiet unternommen. Dadurch hat er nicht nur den materiellen Kulturschatz dieser natürlichen Siedlungseinheit der wissenschaftlichen Nachwelt gerettet, sondern gibt zugleich in der Bearbeitung seines Stoffes eine allseitige und methodisch vortreffliche Übersicht über die typische Sachkultur der Lappen überhaupt. — Als Band VII erschien 1953 Mankers Untersuchung „*The Nomadism of the Swedish Mountain Lapps. The Siidas and their Migratory Routes in 1945*“ (261 Seiten, Quart, Illustr., 12 Tafeln, 2 Karten), wo nach einer genauen Bestandsaufnahme im Laufe direkter Feldforschungen die soziale Organisation, Administration und der Nomadismus der schwedischen Berglappen in ihrem ganzen ethnosozialen Funktionszusammenhang genau kartographiert worden ist. Die 103 siidas (Lappenlager, Nomadschaften) sind nach dem Personalstand von 1945 mit Einwohneranzahl, Renntierzahl, den Wanderwegen und Rastplätzen usw. verzeichnet worden. Zwei mehrfarbige Karten (1 : 500 000) geben den denkbar besten Überblick über die schwedischen Lappmarken.

Außer Ernst Manker, der unter den führenden Lappologen einen vorzüglichen Rangplatz als Erforscher der materiellen, sozialen und geistigen Kultur der Lappen einnimmt, ist mit der Serie *Acta Lapponica* ein anderer Name eng verbunden. Das ist der lappische Künstler Nils Nilsson Skum (1872—1951). Skum war selbst sein ganzes Leben lang Nomadlappe und gehörte zu den vermögendsten Renttierbesitzern. Daneben entwickelte er ganz auf eigene Hand eine künstlerische Aktivität, die in Schweden sowie im Auslande viel Aufsehen und Anerkennung gefunden hat. In seinem eigentlich anmutigen, reifen und zugleich naiven Stil schildert Skum in seinen Zeichnungen das Leben der Berglappen in allen möglichen Situationen und Momenten. Eine Sammlung seiner Zeichnungen ist in Band II (1938), „*S a m e s i t a — l a p p b y n* (The Lapp Community)“ (158 Seiten, Quart, 101 Illustr.), erschienen; eine Sammlung, besonders der Renttierzucht gewidmet, folgte 1955 als Band X, „*Valla renar*“ (102 Seiten, Oktav, Illustr.), wo in Bild und Wort die verschiedensten Momente und Methoden der Renttierzucht dargestellt worden sind. Im ersten Band von Skum steht neben seinem eigenen lappischen Text eine schwedische Übersetzung von Dr. Israel Ruong und eine englische Übersetzung. Der andere Band ist aus dem finnischen Original ins Schwedische übertragen.

Als Band III (1942), „*Die lappische Volksmusik*“ (236 Seiten, Quart, 563 Melodienaufnahmen in Noten, 10 Illustr.), hat Ernst Manker die reichen Aufzeichnungen des schwedischen Musikforschers Karl Tirén von den Juoikos-Melodien der schwedischen Lappen veröffentlicht. Der international bekannte schwedische Komponist Wilhelm Peterson-Berger hat der Arbeit eine Einleitung geschrieben, und der Sprachforscher Professor Björn Collinder hat die Rekonstruktionen und Übersetzungen der lappischen Originaltexte besorgt. Die Veröffentlichung stellt eine Generalinventarisierung der lappischen Volksmusik dar. Das Werk hat der musikethnologischen und allgemeinen musikwissenschaftlichen Forschung viel Wertvolles zu bieten.

Der finnische Forscher Karl Nickul gibt in seinem Buch „*The Skolt Lapp Community Suenjelsijd during the Year 1938*“ (90 Seiten, 64 Tafeln mit 230 Fotoaufnahmen und Illustr. im Text, Karte), das als Band V 1948 erschien, eine konzentrierte ethnosozialistische Studie über eine Siedlungsgruppe der Skoltlappen im Gebiete von Petsamo, das nach dem Kriege entleert worden ist. Völkerkundler, Soziologen und Kulturgeographen dürften im gleichen Maße an den Ergebnissen und Materialien dieser Arbeit ihre Freude haben.

Auch eine schwedische Doktorarbeit hat wegen ihrer unleugbar großen Verdienste für die lappologische Forschung in der Serie Aufnahme gefunden. Band XI (1956) enthält die Dissertation von Frau Dr. Inga Serning, „*Lapska offerplatsfynd från järnålder och medeltid i de svenska lappmarkerna*“ (222 Seiten, Quart, 75 Tafeln). Dr. Serning hat in dieser die lappischen Opferplatzfunde aus der Eisenzeit und dem Mittelalter in den schwedischen Lappmarken behandelnden Schrift eine dankbare Zusammenstellung und Verarbeitung aller Angaben über die Fundplätze und die Funde gegeben sowie die alten kulturhistorischen Verbindungen verfolgt, die zwischen den Lappen und ihren Nachbarn bestanden. Die große Rolle der östlichen Handelsverbindungen der alten skandinavischen Lappen eröffnet ganz neue Einblicke in die vor- und frühgeschichtlichen Kulturverbindungen in diesem Teil von Europa. Eine numismatische Beilage aus den Sammlungen des Königl. schwed. Münzenkabinetts, die von Vera Jammer, Ulla S. Linder-Welin, Brita Malmer und Nils Ludvig Rasmussen zusammengestellt worden ist, ergänzt das archäologische Material.

Eine Übersicht über die Volksmenge und die demographischen Veränderungen seit einem Jahrhundert unter den Lappen in Jämtland und Härjedalen (Schweden) gibt Lars Thomasson in seiner Arbeit „*Om lapparna i Jämtland och Härjedalen*“ (80 Seiten, Oktav), die als Band XII (1956) der *Acta Lapponica* die ersten zwölf Veröffentlichungen der Serie abschließt.

Die ganze monumentale Reihe lappologischer Veröffentlichungen wird durch die erste schwedische Herausgabe der klassischen Schrift „*Lapponia*“ (erste lateinische Auflage in Frankfurt 1673) des deutschen Wissenschaftlers in schwedischem Dienst, Professor Johannes Schefferus, gekrönt. Johannes Schefferus „*Lappland*“ (472 Seiten, Oktav, Illustr.) erschien 1956 als Band VIII der *Acta Lapponica*. Die Übersetzung aus dem Latein hat Henrik Sundin besorgt. Professor John Granlund, Dr. Bengt Löw und Schriftsteller John Bernström haben die Bearbeitung und Prüfung

und Dr. Ernst Manker die Herausgabe besorgt. Nachdem diese klassische Schrift, die erste umfangreiche Schilderung der Lappen, schon gleich nach ihrer ersten Auflage in mehrere europäische Kultursprachen übertragen wurde (die englische Ausgabe erschien 1674, die deutsche 1675, die französische 1678 und die holländische 1682) liegt nun endlich auch eine schwedische Auflage vor.

Eine ähnlich verdienstvolle Ausgabe älterer lappologischer Materialien, obwohl in einem bescheideneren Umfange, dagegen aber als erste Veröffentlichung anmerkungswert, bildet Band IX:1 (1956), der den Bericht einer Missionsreise nach Lappland im 17. Jahrhundert enthält: Johan Ferdinand Körningh, „Berättelse om en missionsresa till Lappland 1659—60“ (68 Seiten, Oktav, Illustr.). Professor Andreas Lindblom hat die Einleitung geschrieben, die Übersetzung aus dem Latein hat Professor John Granlund und die Herausgabe Dr. Ernst Manker besorgt.

Ivar Paulson.

Commentationes Balticae. Jahrbuch des Baltischen Forschungsinstituts, Bd. II, 1954. Verlag des Baltischen Forschungsinstituts, Bonn 1955.

Dieser reichhaltige und mit vielen Zeichnungen und Fotografien gut ausgestattete Band bietet Beiträge im Umfang von jeweils 40 bis 50 Seiten zur Volkskunde, Kultur-, Kunst- und Sprachgeschichte.

Paul Campe bringt in einer reich bebilderten Abhandlung die „Glockengerüste und Glockentürme der Landkirchen und Friedhöfe Lettlands“. Ihre erstaunlich hohe Zahl erklärt sich aus den verschiedensten Gründen (z. B. dem Wirken des Zisterzienserordens und dem Mangel an geeignetem Baumaterial). Die Gerüste wurden meist von geschickten Dorfbewohnern errichtet, die die geeigneten Gestaltungsformen für den Verwendungszweck und das vorhandene Material herauszusuchen hatten. So finden sich neben der primitiven Aufhängung der Glocken im Geäst von Bäumen, flächenhaft oder körperlich wirkende hölzerne Glockengerüste, Glockentürme mit steinernem Unterbau und ganz aus Stein errichtete Türme, die alle trotz ihrer einfachen und zweckbedingten Formen in ihrer Mannigfaltigkeit von dem Phantasie reichtum ihrer ländlichen Erbauer Kunde geben.

Mit der Eigenart der baltischen Sprachen beschäftigen sich Alfrēds Gāters in einem „Beitrag zur Untersuchung der adnominalen Artbezeichnung im Lettischen“ und Mihkel Toomse in einer Studie „Zur dritten Person Singularis im Südestnischen“.

In vorbildlicher Weise behandelt Antanas Maceina „Das Volkslied als Ausdruck der Volksseele“ an Hand der litauischen Dainos. Im Gegensatz zu Deutschland ist das Volkslied in Litauen auch heute noch ein echtes Gemeinschaftslied, das zu allen Gelegenheiten gesungen wird. So vermag sich in ihm die innere Welt der Sänger am besten zu äußern. Alle Lieder haben bei einer Abneigung gegen das Epische einen fast ausschließlich lyrischen Charakter, den der Verfasser aus dem gemeinsamen Einfluß von Christentum und Matriarchat erklärt. Denn es sind trotz der mitsingenden Männer besonders die Frauen, die die ichbezogenen und wehmütigen Volkslieder schaffen, pflegen und verbreiten, und so offenbart sich gerade deren Daseinsgefühl in der elegischen Grundstimmung der Lieder.

Povilas Reklaitis zeigt in seiner Abhandlung über „Die gotische St.-Annen-Kirche in Vilnius“, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts errichtet wurde, wie die religiöse Bewegung der Wiederbelebung der Frömmigkeit den Baustil beeinflußte. Im Gegensatz zu Westeuropa fand dieser jedoch auf dem Boden Litauens seinen eigenartigen Ausdruck in einer „stilreinen“ Gotik. So ist diese Kirche ein Beweis für die schöpferischen Kräfte ihres Landes, das nicht nur passiv westliche Kunst übernahm.

Die Bedeutung des vertriebenen böhmischen Lutheraners „Georgius Franciscus Holyk“ für die baltische Kultur des 17. Jahrhunderts wird von Ilmār Talve herausgestellt, der neben dem Leben Holyks dessen beide damals recht bedeutende Bücher über den Gartenbau näher untersucht.

Ein Tätigkeitsbericht des baltischen Forschungsinstituts am Ende des Bandes zeugt wie dessen Abhandlungen von der regen und umfassenden Tätigkeit der baltischen Forscher, die uns hoffentlich noch viele *Commentationes* bescheren werden!

Hinrich Siuts

Schlosser, Paul: *Bachern-Sagen. Volksüberlieferungen aus der alten Untersteiermark.* Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde. Wien 1956. X u. 98 S. Broschur. 72,— Schilling.

Die waldreiche Gebirgslandschaft des Bacherngebietes ist ein Teil der einstigen Untersteiermark, bewohnt von einer typischen Grenzlandbevölkerung, deren ursprünglich slowenisches Volkstum durch jahrhundertelanges Zusammenleben mit deutschen Siedlern und durch die Zugehörigkeit zu Österreich umgeprägt wurde. Nach dem ersten Weltkrieg mußte das Gebiet an Jugoslawien abgetreten werden, und diese Veränderung der politischen Verhältnisse war wohl in der Hauptsache schuld daran, daß das vorliegende Sagenbuch des inzwischen bereits verstorbenen Paul Schlosser bei nahe 40 Jahre lang auf seinen Verleger warten mußte. Um so mehr ist es nun zu begrüßen, daß sich das „Österreichische Museum für Volkskunde“ seiner angenommen und es als X. Band seiner Veröffentlichungsreihe herausgebracht hat.

Es wird so nicht nur das Andenken eines verdienstvollen Forschers und Sammlers geehrt, sondern vor allem wertvolles, unwiderbringliches Erzählgut vor dem Vergessenwerden gerettet, von dem man annehmen muß, daß es heute nicht mehr zu bergen wäre. Denn schon als Schlosser in den Jahren vor 1918 sein Material aufzeichnete, war die mündliche Überlieferung weitgehend im Schwinden begriffen. Viele der Texte bieten nur noch bruchstückhaft Überliefertes, die Form ist oft sehr knapp und eigentlich reduziert, viele Motive nur angedeutet.

Die Sammlung umfaßt insgesamt 101 Stücke, zum überwiegenden Teil sind es Sagen, die in der üblichen Weise nach ihren Hauptmotiven aufgegliedert sind. Mit zusammen 24 Nummern auffällig umfangreich sind die beiden ersten Kapitel, die von Gespenstern, Wiedergängern und der Wilden Jagd sprechen, also großenteils dem Motivkreis des Lebenden Leichnams entstammen. Ein Beweis, wie fest der urtümliche Totenglaube im Denken des Volkes verankert ist. Das nächste Kapitel enthält Sagen von Waldfrauen und Wassergeistern, beide sind bezeichnend für dieses Waldgebirge mit seinen vielen Hochmoorseen. Dagegen sind andere mythische Gestalten, wie Riesen, Zwergen, Percht usw., fast ganz verschwunden. Es folgen dann Hexen- und Zaubersagen, ein mit 16 Nummern wieder sehr starkes Kapitel mit Schatzsagen, Teufelssagen, Lokalsagen um alte Kirchen und historische Stätten. Den Beschuß machen einige Räubergeschichten und Legenden sowie recht gut überlieferte Schwänke und Märchen, die den folgenden Typen entsprechen: Nr. 93. Die Geschichte vom Fisolenhans = ATH 675; Nr. 94. Die goldene Gans = ATH 571 I; Nr. 95. Der Teufel soll das Siebente holen = ATH 500; Nr. 96. Das Hexenmädchen am Wotsch = ATH 313; Nr. 97. Das Stieftkind = ATH 480; Nr. 98. Die Geschichte vom Paltschek = ATH 700; Nr. 99. Der Tod auf dem Birnbaum und Nr. 100. Der schlaue Schmied = ATH 330.

Schlosser leitet die Sammlung durch einen Bericht über Land und Leute ein, der auch eine Menge geographischer und historischer Tatsachen mitteilt, und indem er eine Wanderung durch das Bacherngebirge schildert, gibt er einen anschaulichen Eindruck von der Sagenlandschaft. Vervollständigt wird das Bild durch eine Kartenskizze und mehrere Photographien. Ausgezeichnet ist auch der Schlußteil, der ein sorgfältiges Register und eine Liste der Gewährsleute enthält, ferner einen kurzen Kommentar zu den einzelnen Erzählungen, der auch die wichtigsten Literaturhinweise bringt.

Heinz Wilhelm Haase.

Kollreider, Franz: *Katalog zum Museum bäuerlicher Arbeitsgeräte in Schloß Bruck, Lienz.* Sonderdruck aus der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XI. Wien 1957. 32 Seiten und 32 Bildtafeln.

1950 wurde in Schloß Bruck ein Museum ländlicher Arbeitsgeräte aus Tirol gegründet, das die im Zuge der Industrialisierung verschwindenden Zeugnisse überkommener bäuerlicher Wirtschaftstechnik vor dem endgültigen Vergessenwerden bewahren soll. Der ebenso sorgfältig redigierte wie reich bebilderte Katalog gewährt eine gute Übersicht über die wertvolle, mit spürbarer Liebe zu den bäuerlichen Lebens- und Wirtschaftsformen der Vergangenheit zusammengetragene und gestaltete Sammlung. Besonders zu begrüßen sind die exakten Herkunfts- und Literaturangaben, die die Auswertung wesentlich erleichtern.

Georg Eckert.

Violant i Simorra, R.: Etnografia de Reus i la seva comarca.
Bd. I. Reus 1955. 207 S.

Anfang 1956 verstarb der bedeutende katalanische Volkskundler R. Violant i Simorra, der beste Kenner der bäuerlichen Welt Kataloniens, der sich vor allem durch zahlreiche Studien über seine heimatliche Landschaft, den Pallars, und eine Darstellung der Volkskultur der spanischen Pyrenäen einen Namen gemacht hat, ein scharfer Beobachter, tief verwurzelt im eigenen Volkstum. Sein letztes Werk, dessen erster Band uns vorliegt, ist von besonderer Bedeutung, weil hier zum ersten Male einem Teilgebiet Kataloniens, und zwar den drei zusammenhängenden südlichen Landschaften Camp de Tarragona, Conca de Barberà und Priorat, eine ausführliche volkskundliche Monographie gewidmet wurde. Das katalanisch geschriebene Werk erscheint in ausgezeichneter Aufmachung in der von der Asociación de Estudios Reusenses in Reus herausgegebenen Serie „Rosa de Reus“. Das Erscheinen der noch fehlenden drei Bände, die das Wirtschaftsleben und die geistige Kultur behandeln, ist sichergestellt. Der vorliegende Band zerfällt in zwei Teile, von denen der erste eine geographische, prähistorische und anthropologische Einleitung darstellt. Der zweite behandelt Haus, Hauseigentum und Tracht. Die prähistorischen Ausführungen sind eine Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse und beruhen nicht auf eigenen Untersuchungen. Es fällt dabei auf, daß Bosch Gimpera nur aus zweiter Hand zitiert wird und daß nicht einmal dessen „Etnología de la Península Ibérica“ (Barcelona 1932) in die Bibliographie aufgenommen worden ist. Beachtlich ist der Nachweis zahlreicher keltischer Elemente sowie der illyrischen oder ligurischen bemalten Keramik mit Rillen. Die rassischen und psychologischen Züge der Bevölkerung belegt V. mit Zitaten literarischer Schriftsteller, bestätigt die psychologischen aus eigener Erfahrung und fügt volkstümliche Sprüche an, die darauf Bezug haben.

Der wichtigste Teil ist der, der der Volkskultur gewidmet ist. Er zeigt auch erneut V.s Liebe zu den alten Dingen und dem patriarchalisch geordneten Leben. Wichtig ist die Feststellung, daß die Volkskultur der Gegend sich an die Kultur Westkataloniens anschließt (wertvolle Nachweise durch Vergleiche im Raum S. 86—92). Wenn er hierfür (S. 93) die alte Nordgrenze iberischer Kultur, die Grenze der Spanischen Mark und der Ausbreitung der Mauren verantwortlich machen will, wenn auch mit Vorsicht, so können wir ihm hier nur zum Teil folgen, und sehen in dem Ergebnis im wesentlichen die Auswirkung der Rückeroberung des maurischen Gebietes von NW her. Die Darstellung des Hauses ist reich an Angaben über die architektonischen Details. Daß verschiedene Stockwerke eines am Hang gelegenen Hauses von verschiedenen Straßen aus zugänglich sind (S. 137), wiederholt sich in Morella (im Maestrat). Die Feuerstelle, heute stets an einer Wand gelegen, lag ursprünglich zentral (S. 147). Verschiedene Küchengeräte werden bildhaft mit Personennamen belegt (S. 159, 161). Unter den Trinkgefäßen fallen neben den auch sonst bekannten gläsernen „porrons“ kleine Fäßchen aus Eichenholz auf, die mit auf das Feld genommen werden (S. 167). Beachtenswert ist die Bank mit Klappenschluß in der Rückenlehne (S. 176). Steinerne Feldhütten sind nach dem System der falschen Kuppel konstruiert, nur selten außen von rundem Grundriß, meist außen viereckig, aber innen rund. Die Darstellung der Tracht erfolgt im wesentlichen auf Grund der älteren Literatur (Bofarull) sowie der Angaben alter Leute. Die Bedeutung des Werkes liegt durchaus in der sachlichen Dokumentierung. Sie wird unterstützt durch 31 treffliche Zeichnungen und 56 gute Fotos verschiedener Herkunft (darunter 14 vom Arxiu Mas, 8 vom Verf., 6 von J. Ferré). Drei der Trachtenfotos sind uns bekannt aus dem 1931 erschienenen vierten Band des „Album Meravella“.

Wilhelm Giese.

Carl Burckhardt-Sarasin und Hans Rudolf Schwabe-Burckhardt: Scheik Ibrahim (Johann Ludwig Burckhardt). Briefe an Eltern und Geschwister. Basel, Verlag Helbing und Lichtenhahn, 1956 (214 Seiten).

Johann Ludwig Burckhardt aus Basel bereiste seit dem Jahre 1809 über Malta und Aleppo den Orient, das Gebiet des Roten Meeres und Nubien als Vorbereitung für eine große Forschungsreise, die ihn nach einem aus geographischen Vorstellungen entworfenen Plan durch die Wüste vom Nil zum Niger führen sollte. Um dieses für

jene Zeit weitgesteckte Ziel zu erreichen, lebte er sich auf seinen Reisen, bei denen er auch Mekka und Medina im Jahre 1815 besuchte, in das tägliche Leben, das Sitten- und Brauchtum der islamischen Welt ein. Er reiste als Scheik Ibrahim, nach seinem Aufenthalt in den Wallfahrtsorten Mekka und Medina als Hadschi Ibrahim, und wurde kurz vor der Abreise mit einer Fezzan-Karawane, die ihn durch die Sahara den Weg zum Niger eröffnen sollte, in Kairo am 15. Oktober 1817 ein Opfer der Ruhr. Diese wissenschaftlichen Streifzüge unternahm er im Dienste der 1788 zu London gegründeten „Association for promoting the discovery of the Interior Parts of Africa“, deren Präsident der angesehene, einflußreiche Engländer Sir Joseph Banks war. Die Berichte von J. L. Burckhardt wurden von dieser Gesellschaft in englischer Sprache herausgegeben. Sie erschienen auch in deutscher Übersetzung. Der Bericht über Arabien wurde überdies in das Französische und Italienische übertragen. Diese Reisewerke gehören zu den wertvollsten Quellen, die aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts über den Orient vorliegen — und zwar wegen der zuverlässigen, breiten, wirklichkeitsfesten Erfassung aller Natur- und Kulturzustände der von dem jungen Basler Gelehrten bereisten und erforschten Bereiche.

Die Anregungen, aus denen heraus der in der juristischen Fakultät eingeschriebene Student zum Forschungsreisenden geworden war, waren bisher nicht in allen Einzelheiten bekannt. Daher ist es zu begrüßen, daß Nachfahren die in die Basler Heimat, an die angesehene Familie Burckhardt gerichteten Briefe aus der Zeit des Studiums, des Aufenthalts in London und von der Reise selbst herausgegeben haben. Dadurch tritt der junge Burckhardt als Mensch mit seinen Vorzügen und Fehlern heraus, auch in seiner heimatlichen, der schweizerisch-baslerischen Bedingtheit, schließlich in seinem Werdegang und den damit verbundenen Fehlschlägen, Erwartungen und Leistungen. Wichtig war für die Wendung vom Juristen, der Diplomat werden wollte, zum wissenschaftlichen Reisenden der Aufenthalt in London, die dort gescheiterten Versuche, in englischen Überseediensten Verwendung zu finden, und die Beziehungen zu Sir Joseph Banks, dem Präsidenten der „African Association“, deren Aufgabe die Erforschung der damals unbekannten Bereiche des Dunklen Kontinents war. Aus seinen Briefen ist zu ersehen, daß Burckhardt nach einem mehrsemestrigen Aufenthalt in Leipzig, in Göttingen studiert hat und daß er vor der Fahrt nach London von Frankfurt aus Anfang Juli 1806 Göttingen noch einmal besuchte und dort „einige Rekommendationen“ erhielt, „vorzüglich eine an Sir Joseph Banks“. Mit diesem Zusammenhang hatte der Rezensent sich bereits befaßt in seinem Buch: „Johann Friedrich Blumenbachs Einfluß auf die Entdeckungsreisenden seiner Zeit, Göttingen 1937“, dessen Ergebnisse in dieser Ausgabe der Briefe unbeachtet blieben. Unter Einschluß auch später möglich gewesener Nachprüfungen seien diese für das Lebenswerk Burckhardts keineswegs belanglosen Beziehungen dargestellt, zumal sie in der Ausgabe der Briefe nur andeutungsweise, eigentlich so gut wie überhaupt nicht berücksichtigt werden.

Schon bevor Burckhardt im Winter 1800 Leipzig aufsuchte, erwog er die Einschreibung in Göttingen, ging jedoch auf Wunsch des Vaters zur Pleißestadt, die er im WS 1804 mit der hannoverschen Universität vertauschte. In Leipzig war er befreundet mit einem Neffen des damaligen „Prorektors“ der Georgia Augusta; er nennt diesen Martins. Hier liegt ein kleiner Irrtum vor. Vom 1. März bis zum 1. September 1805 wirkte als Rektor der Universität Göttingen der Jurist Georg Friedrich von Martens (1756—1821), unter dessen Amtswaltung am 16. Oktober 1804 sich Johann Ludwig Burckhardt, Sohn eines „Obristen in Basel“, als Jurist eingeschrieben hat. Er muß Göttingen spätestens am Abschluß des WS 1805/06 verlassen haben und traf am 28. Juli 1806 in London ein, um dort den Zugang zum englischen Verwaltungsdienst zu erstreben. Dieses Bemühen blieb ohne Erfolg. Ab 1808 bereitete Burckhardt sich für eine große Afrika-Expedition vor, die ihn im Sold der „African Association“ vom Nil durch die Sahara in den Sudan nach dem Niger führen sollte. Den Weg zu Sir Joseph Banks, dem Präsidenten der damals bedeutsamen Organisation, ebnete Burckhardt auch ein Göttinger Empfehlungsschreiben. Wer dieses ausgestellt hat, gibt Burckhardt in seinen nach Basel gerichteten Briefen nicht an. Von Göttinger Professoren der Zeit um 1800 besaßen engere Beziehungen zur „African Association“ der Historiker Arnold Hermann Ludwig Heeren, der ein damals beachtetes, auch von Eckermann, später von Bismarck belegtes Kolleg über Völkerkunde las, und vor allem Johann Friedrich Blumenbach, den starke wissenschaftliche Interessen mit Sir Joseph Banks verbanden, und der einige seiner Schüler, darunter Friedrich Hornemann und Heinrich Roentgen,

der „Association“ als Afrikaforscher empfahl. In den „Proceedings of the Association for promoting the discovery of the Interior Parts of Africa, Band II, London 1810“, S. 419, wird ein Deutscher ohne Namensangabe erwähnt, der im Dienste der „Association“ sich der Afrikaforschung gewidmet habe. In der Zeitschrift „Göttingische gelehrte Anzeigen“, Jahrgang 1815, S. 753 und vor allem S. 897 wird unter Berufung auf eine wohl zuverlässige Quelle aufgeklärt, diese Bemerkung beziehe sich auf Johann Ludwig Burckhardt. Dazu gesellt sich ein anderer Hinweis. Die „African Association“ gab die Berichte in Buchform heraus, die Johann Ludwig Burckhardt nach London sandte, darunter als ersten Band: „Travels in Nubia; by the late John Lewis Burckhardt. Published by the Association for promoting the discovery of the Interior Parts of Africa.“ London 1819. In dieser gewissermaßen amtlichen Publikation befindet sich als Einführung eine Lebensbeschreibung des in Kairo verstorbenen Forschers. Dort wird Seite IV erwähnt, daß Burckhardt an Sir Joseph Banks durch Blumenbach empfohlen worden war. Der Wortlaut in der von unterrichteter Stelle gegebenen Würdigung lautet eindeutig: „He arrived in London in the month of July, 1806, bringing with him several excellent letters of introduction, among which was one to Sir Joseph Banks, from Professor Blumenbach of Göttingen.“ Darauf bezieht sich möglicherweise noch eine Bemerkung in „Proceedings etc.“ Bd. 2, London 1810, S. 377. An dieser Stelle wird von einem Empfehlungsschreiben gesprochen, in dem Blumenbach einen Deutschen nach London für den Dienst der „African Association“ vorgeschlagen hat. Der Name desselben ist zwar nicht genannt. Unter Berücksichtigung der sonstigen Schreiben, die in solcher Aufgabe Blumenbach nach London gerichtet hat, kann es sich nur um Burckhardt gehandelt haben. Durch Aufdecken dieser Einzelheiten gewinnt der Göttinger Studienaufenthalt eine für das Lebenswerk des erfolgreichen Orientforschers Burckhardt bedeutsame Grundlage — und zwar vor allem dadurch, daß Burckhardt neben seinem juristischen Fachstudium während seiner Göttinger Semester unter dem Einfluß der auf Erforschung der Erde und ihres gesamten Naturreichs abgestellten geistigen Welt gestanden haben muß, einer Zielsetzung, die um diese Jahrhundertwende gerade an der hannoverschen Landesuniversität hervorragend fruchtbare Anregungen zu entfalten vermochte. Sie wurden bei dem jungen Schweizer an Hand Blumenbachs Empfehlungsschreiben allerdings erst dann wirksam, als alle Hoffnungen auf dem diplomatischen oder verwaltungsmäßigen englischen Dienst gescheitert waren.

Diese Ergänzungen erweisen sich als nicht unwichtig für ein abgerundetes Verständnis, mit dem die Leistung des Forschungsreisenden Burckhardt zu beurteilen ist. Der Briefband schließt die menschlichen Bereiche auf, aus denen Burckhardt kam und die ihn prägten: die Basler Welt eines wohlhabenden, in der Überlieferung starken Bürgertums, das für die Familie Burckhardt durch den Vater in politischen Hader mit den durch die Französische Revolution und durch die Napoleonische Zeit ausgelösten Zuständen geriet. Aus diesem Zerwürfnis ging der junge Burckhardt in den englischen Dienst und schließlich auf die Bahn des Forschungsreisenden, der im Sinne einer allseitigen Erfassung des Natur- und Kulturreichs der von ihm bereisten Gebiete eine in der Tat überzeitliche Leistung vollbrachte. An dieser waren der Aufenthalt in Göttingen, die dort gewonnenen Anregungen und Beziehungen nicht ohne Anteil. Dieser lag vor seinem Studium in Cambridge (1808), das der engeren Vorbereitung zur Forschungsreise, voran dem Erlernen des Arabischen, diente.

Seite 167 findet sich im Brief, geschrieben aus Cairo am 20. Juni 1817, eine für den Völkerkundler interessante Beobachtung. Im Gebirge des Sinai lebten zahlreiche Herden von Steinböcken. Das schmackhafte Fleisch dieses Wildes brieten die Araber „in Löchern im Sande“, welche sie mit „Asche füllten und mit durchgeheizten Steinen bedeckten“. Burckhardt vergleicht diese Erscheinung mit dem Erdofen der Südsee-Insulaner. In den Arbeiten über die Verbreitung des Erdofens kam bislang dieses Vorkommen bei den Arabern nicht zur gebührenden Geltung. H. Plischke.

Subbarao, Bendarudi: The Personality of India. A study in the development of material culture of India and Pakistan. Baroda 1956. 135 S. 4° (M. S. University Archaeology Series. 3.) 15 Rupees.

Das Buch ist eine Art Grundriß der Vorgeschichte Indiens, wie sie sich dem Autor — einem der führenden Vertreter der indischen Archäologie — bei Auswertung der publizierten (und unpublizierter) Ergebnisse von Ausgrabungen vor allem der letzten zehn

Jahre dartut. *This essay*, sagt Sir Mortimer Wheeler in seinem Vorwort, *by my friend Subbarao is a brave and constructive attempt to set prehistoric and protohistoric India upon a map.*

Mit großer Umsicht und Sachkenntnis wird der Leser von verschiedenen Blickpunkten aus an die Materie herangeführt und damit zugleich mit vielfältiger, die archäologische Forschung des Subkontinents betreffender (englischsprachiger) Literatur vertraut gemacht, deren spezielle Aspekte durch den Verfasser, wo es nach seiner Meinung notwendig erscheint, kritisch besprochen werden. Hierbei sind die nüchterne Sachlichkeit und oftmals strenge Vorsicht, mit denen er den Problemen begegnet, bemerkenswert (vgl. dazu zum Beispiel S. 53: *Again, on the Dravidian-Megalith equation of Prof. Haimendorf, one wonders whether the present distribution of the Dravidian languages and our current inadequate knowledge of the distribution of megaliths, justifies inferences of ethnology and philology ... If, as it is believed, the Dravidian languages and culture influenced the Aryan from the beginning, (the) late chronology (of the Megalith-builders) conflicts with these suggestions ...*)

An den Anfang der Schrift sind drei Kapitel gestellt, die die Grundfakten für das Verständnis der beiden nachfolgenden Hauptabschnitte kurz darlegen. Zuerst wird in „Graphic Factors in Indian Archaeology“ das Problem: Der Mensch und seine jeweilige landschaftliche Umwelt innerhalb des indischen Territoriums umrissen, so dann in „Terminology“ einerseits auf die Besonderheit der Archäologie in Indien hingewiesen, wo sie nicht nur prähistorischen Kulturträgern (solchen ohne literarisches Erbe) nachzuforschen hat, sondern auch den materiellen Denkmälern einer Zeit, aus der uns zwar in reichem Maße literarische Zeugnisse, aber eigentliche Geschichtsquellen kaum überliefert sind — andererseits werden hier die Kriterien der durch keine vorgefaßten Theorien zu beeinflussenden, für die indischen Verhältnisse besonderen Gattungsterminologie der verschiedenen Perioden der Steinzeit der indischen Landeinheit beschrieben; es folgt in „Chronology“ eine allgemeine Übersicht über die Kulturherde der verschiedenen Keramiktypen, ihre relative Chronologie und ihre Ausbreitungsgebiete und -richtungen.

Der erste Hauptabschnitt (5. Kapitel: „Prehistory“) stellt nun ausführlicher die Charakteristika der für die einzelnen Steinzeitstufen spezifischen Fundorte nach ihrer Abfolge dar an Hand der betreffenden Werkzeugtypen und deren weiterer Verbreitung.

Für den zweiten Hauptabschnitt (6. Kapitel: „Protohistoric and Early Historic Periods“) schien es — den Gegebenheiten gemäß — notwendig, den Blickwinkel der Darstellung zu ändern und so in landschaftlicher Gruppierung die Resultate der in der letzten Dekade unternommenen entsprechenden Grabungen in ehemaligen Dorf- und Stadtgemeinschaften zu skizzieren, wobei die aus den ökologischen und geographisch-geologischen Umständen der Landschaften resultierende Unterschiedlichkeit in den technischen und ästhetischen Traditionen der Kulturträger, deren Ausgangsregion, Ausbreitungsrichtung und gegenseitige Beeinflussung, insbesondere vermittels der spezifischen Keramiksorten, dargestellt wird.

Mit einem kurzen Kapitel „Tribal India or Areas of Isolation“ (= *refuge areas of tribes which "missed their bus" in their march to progress*), mit einer nochmaligen Zusammenfassung „Retrospects and Prospects“ (= Hinweise auf die im Laufe der Abhandlung als dringend der Untersuchung bedürftig herausgearbeiteten Hauptprobleme der künftigen Forschung) sowie einem Appendix „The Problems of Red-and-Black wares“ (= *Megalith pottery*) klingt der Textteil aus, dem sich gleichsam als zweiter Teil eine Kollektion von 30 Illustrations (= Übersichtstafeln verschiedener Art) anschließt, auf die von Fall zu Fall vom Text aus verwiesen wird.

Das Buch hat also mehrere Anliegen, denen es in unterschiedlicher Weise gerecht wird: Es kann gelesen werden als Einführung in das Gebiet der indischen Ur- und Vorgeschichte, als Übersicht über die Forschung der letzten zehn Jahre, ihre Probleme, die betreffende (englischsprachige) Literatur und als kritische Stellungnahme des Verfassers dazu, sowie als Wegweiser für die Zukunft (— wie ein roter Faden zieht sich die Aufforderung, weitere Grabungen zu veranstalten, durch das Werk mit Worten wie z. B.: *If this provisional interpretation is followed by a critical examination, based on more work, this survey would have more than fulfilled its purpose*, S. 40 —).

Die Beschränkung auf den genannten Zeitraum dürfte manchmal als Mangel empfunden werden, ebenso darf man hoffen, daß es B. Subbarao in einer neuerlichen Auflage, der man einen eindeutigeren Titel wünschte, gelingen möge, seinem Buch als

Einführung durch größere Klarheit und straffere Gliederung im Aufbau, einheitlichere Anwendung der fachsprachlichen Ausdrücke (!) und vor allem durch eine engere Verbindung zwischen dem Textteil und den Tafeln (die häufig anderen Werken entnommen sind) noch stärkere Eindringlichkeit zu sichern. Wäre es dafür nicht überhaupt günstiger, die notwendigen Übersichtstafeln eigens für diesen Zweck herzustellen und dann von ihnen auszugehen?

Die Behandlung der in dem Werke vorgeführten Fragen und die übersichtliche und systematische Darstellung ihrer Problematik dürften seit geraumer Zeit ein Desideratum eines weiten Interessentenkreises gewesen sein, eine Lücke, für deren Schließung dem Autor Anerkennung und Dank gebühren. Darüber hinaus hat der Verfasser mit dieser Abhandlung aus dem Bereich seiner Wissenschaftsdisziplin gezeigt, daß der Zeitpunkt der fruchtbaren Zusammenarbeit, der gegenseitigen Ergänzung und wechselseitigen Unterstützung von Archäologie, Ethnologie, Sprachwissenschaft (im engeren und weiteren Sinne) bei der Erforschung der indischen Vor- und Frühgeschichte in greifbare Nähe rückt.

K. L. Janert.

Lommel, Hermann: Gedichte des Rig-Veda. Auswahl, Übersetzung und Kommentar. Otto Wilhelm Barth Verlag, München-Planegg 1955. 136 Seiten. 11,80 DM.

Für jedes Fachgebiet ist es ein Glücksumstand, wenn sich berufene Gelehrte finden, die die Forschungsergebnisse den Vertretern der Nachbardisziplinen und darüber hinaus einem weiteren Kreis von Gebildeten zugänglich machen, ohne daß die Problematik und Differenziertheit des Gegenstandes eine Verflachung erleidet. Besonders gilt das für ein so weitverzweigtes und unübersichtliches Gebiet, wie es die Indologie darstellt, wo es selbst für den Fachmann schwer ist, das Ganze auch nur einigermaßen zureichend zu überblicken.

Unter diesem Gesichtspunkt ist die vorliegende Auswahl der schönsten und bedeutendsten Gedichte des Rig-Veda zu betrachten. Herman Lommel, heute zweifellos der führende Erforscher der vedischen Mythologie, ist damit nach längerer Pause mit einem eigenen Buch hervorgetreten, nachdem er in den vorausgehenden Jahren eine große Anzahl von Spezialuntersuchungen auf diesem Gebiet publiziert hatte.

Trotz des hohen Anteils, den die deutsche Indologie an der Erforschung des Veda hat, gab es bis jetzt keine Übersetzung, die den Laien — bei strengster philologischer Genauigkeit — in die dichterische Schönheit dieses ältesten indischen Literaturdokuments hätte einführen können.

Die Auswahl Lommels vermittelt nicht nur die Kenntnis der wichtigsten und auffälligsten Fakten der rigvedischen Religion, sondern gibt darüber hinaus einen ausgezeichneten Einblick in die Geschlossenheit des vedischen Weltbildes. Wir stehen überrascht vor einem Reichtum des dichterischen Ausdrucks, einer Tiefe der Symbolik, einer nahtlosen Geschlossenheit der Vorstellungen, die uns eine Welt lebendig machen, die altertümlicher und ungebrochener ist als alles, was uns sonst in den Dokumenten der Literatur indogermanischer Völker entgegentritt.

H. Lommel hat einmal gesagt, daß wahre Erkenntnis nur dem Forscher geschenkt wird, der seinen Stoff wahrhaft liebt. Diese Liebe zu dem Gegenstand seiner Forschung spürt man in jeder Zeile der Lommelschen Übertragung. Mit aller Behutsamkeit und mit höchster philologischer Gründlichkeit dringt er in diese uns zunächst so fremd anmutenden Aussagen ein und bringt so die Zeugnisse einer mehr als dreitausendjährigen Kultur für den Menschen unserer Tage wieder zum Klingen.

Aber doch wären die Gedichte in ihrem vollen Sinn nicht zu verstehen ohne die Einleitung, in der in knappen, skizzenhaften Strichen ein Bild der vedischen Religion entworfen ist. Diese kurze Einführung ist die Zusammenfassung jahrzehntelanger, mühseliger Einzelforschungen. Jeder Satz ist wohlabgewogen und zeugt von der innigen Vertrautheit des Verfassers mit der vedischen Gedankenwelt. Unter Vermeidung aller Schlagworte wird hier ein Bild von den sogenannten „Naturgottheiten“ entworfen, das die weitere Forschung wesentlich beeinflussen dürfte.

B. Schlerath.

Nevermann, Hans: Die Stadt der tausend Drachen. Götter- und Dämonengeschichten, Sagen und Volkserzählungen aus Kambodscha. Erich-Röth-Verlag. Eisenach und Kassel, 1956. 182 S. Halbleinen.

Die Khmer, so nennen sich die Bewohner Kambodschas selbst, gehören zu einer der ältesten Völkergruppen Hinterindiens, zu den Austroasiaten, die sich in Sprache und äußerem Erscheinungsbild wesentlich von ihren Nachbarstämmen unterscheiden. Sie sind ein Volk mit einer ruhmreichen Vergangenheit, das schon frühzeitig eine Kultur von großer Höhe und ausgeprägter Eigenart entwickelte, das vor allem Hervorragendes auf dem Gebiete der Architektur leistete. Es ist das Volk, das die großartigen Tempelbauten von Angkor Thom und Angkor Vat schuf, eine ähnliche künstlerische Begabung spricht noch heute aus seiner Volksdichtung.

Die Bekanntschaft mit diesem überaus interessanten Volk vermittelt der vorliegende neue, wiederum recht ansprechend ausgestattete Band der Reihe „Das Gesicht der Völker“. Er enthält eine Zusammenstellung von 35 Volkserzählungen und 13 Liedern, die Hans Nevermann aus einer Anzahl von zumeist französischen Werken ausgewählt und übersetzt hat. Vor allen Dingen hat er darauf gesehen, nur solche Texte aufzunehmen, die heute noch im Volke erzählt und gesungen werden, so daß diese Sammlung ein getreues Bild vom Denken und Empfinden auch der heutigen Khmer gibt. Hinzu kommen eine knappe, sorgfältige Einleitung und kommentierende Anmerkungen zu den einzelnen Texten, die alles Wichtige und Wissenswerte über die religiöse, soziale und kulturelle Struktur des Landes sowie über seine Geschichte angeben.

Auffallend ist der religiöse Charakter der meisten Erzählungen, man kann sogar sagen, daß sie die Religionsgeschichte der Khmer geradezu widerspiegeln. Der Buddhismus ist die jüngste und heute dominierende Religionsform. Er hat sich allerdings für die Volksdichtung der Khmer nicht günstig ausgewirkt, indem er vieles alte und wertvolle Erzählgut verdrängte. Auf ihn gehen legendenhafte Erzählungen zurück, die meist die Erlebnisse eines Bodhisattva in seinen verschiedenen Daseinsformen schildern. Alter und volkstümlicher sind die vielen Göttergeschichten, die hinduistisches Gedankengut tragen, und in denen Indra, Brahma und Vischnu als die wichtigsten Gottheiten auf wunderbare Weise in das Leben der Menschen eingreifen. Wie die beiden großen Glaubenssysteme im täglichen Leben friedlich nebeneinander leben, so finden sich auch in den religiösen Erzählungen buddhistische und hinduistische Elemente in inniger Verschmelzung. Daneben lassen sich im Erzählgut der Khmer noch Anklänge an den alten Volksglauben antreffen, der zwar weitgehend durch die offiziellen Religionen in den Hintergrund gedrängt wurde, aber noch in vielen märchenartigen Erzählungen weiterlebt, der Glaube an Ahnen- und Totengeister und der Drachenkult. Außerdem enthält die Sammlung noch geschichtliche Sagen, die sich zumeist um die alten Ruinenstädte und um die verlorene Herrlichkeit des alten Khmerreiches ranken. Den Beschluß machen einige Proben der Volkspoesie, zum großen Teil Liebeslieder von tiefer Empfindung und großem Reiz.

Abschließend sei noch auf einige Einzelheiten hingewiesen: pg. 30 f. Der Mondhase = Thompson Motivindex A. 751, 2; pg. 58 ff. Der Pferdeprinz = ATH 425; pg. 100 ff. Der Geierschützling bietet eine interessante Parallele zum bethlehemitischen Kindermord; pg. 146 f. Das Tigeröl = Motivindex D 112, 1; pg. 160. Ameise und Grille = ATH 249.

Heinz Wilhelm Haase.

Freeman, J. D.: Iban agriculture. A report on the shifting cultivation of hill rice by the Iban of Sarawak. Her Majesty's Stationery Office, London 1955. Colonial Research Studies No. 18. XII und 148 S., 25 Fotos, 3 Kartenskizzen, 5 Zeichnungen. Preis sh. 12.6.

Durch eine ganze Anzahl einschlägiger Arbeiten aus verschiedenen Erdteilen bezeugt sich in jüngster Zeit vermehrtes Interesse an der als „Brandrodung“ bezeichneten Landbaumethode. Hierzu einen ganz ausgezeichneten Beitrag geliefert zu haben, ist das große Verdienst Freemans. Obschon gerade diese wichtigste Nahrungsquelle niederer Feldbauern aufs engste mit religiösen Vorstellungen verbunden ist, hat er sich doch ganz auf die technische und wirtschaftliche Seite konzentriert und nur am Rande das Nötigste über Reisriten erwähnt, die später im Rahmen einer Abhandlung über die Religion im vollen Umfang dargestellt werden sollen.

Was alles er aber über das Materiell-Wirtschaftliche zu sagen weiß, ist erstaunlich. Viele Ethnographen haben sich jedenfalls solcher Mühe nicht unterzogen. Und doch sind einerseits vergleichende Arbeiten von wirklichem Gehalt, andererseits das Finden geeigneter Maßnahmen zur Verbesserung der Anbaumethoden, angestrebt von den Verwaltungen unterentwickelter Länder, nur auf Grund solch ganz genauer, bis ins einzelne gehender Unterlagen möglich.

Bei den Iban oder Seedajak baut sich eine Anzahl Kleinfamilien (bilek) ihre Häuser in einer Reihe aneinander, so daß ein Langhaus entsteht, das das Dorf darstellt. Der eigene Hausteil und das Feld sind Privateigentum der Bilek-Familie, die vollkommen unabhängig von den anderen Familien wirtschaftet. Wer ein Feld in jungfräulichem Urwald rodet, erwirbt damit seinen dauernden Besitz; in späteren Jahren wird er es wieder als Zweit- und Drittrodung anbauen.

Nach ein bis drei Jahren muß man ein Erstfeld der Brache überlassen, die Anbaudauer einer Sekundärrodung währt nie länger als ein Jahr, denn das unheimlich aufschießende Unkraut überwuchert alles unjäbar. Die Brachedauer hängt im wesentlichen von dem zur Verfügung stehenden Wald ab und mag 15 Jahre und mehr betragen. Oft ist sie zu kurz, und das häufige Abbrennen tötet gerade die wertvollen Schöblinge, die den Nachwuchs von Hochwald gewährleisten. Bei jeder wiederholten Rodung verändert sich die Zusammensetzung der Vegetation zum Schlechten, zuletzt bleibt nur noch unbebaubare Savanne.

Eben um solcher Verwüstung Einhalt zu gebieten, haben die britischen Behörden den Völkerkundler Freeman mit dieser Untersuchung betraut. Seine Vorschläge zu rationeller Umgestaltung des Systems wären äußerst wertvoll, würden sie auch von den Eingeborenen verständig aufgenommen und in die Tat umgesetzt. Hierzu aber bedürfte es einer fast übermenschlichen Erziehungsarbeit ...

Der Autor hat die Techniken der einzelnen Anbauabschnitte nicht nur exakt beschrieben, sondern auch durch Statistiken belegt, wobei alle denkbaren Varianten einkalkuliert sind. Die gewonnenen Resultate dienen den weiteren Berechnungen, etwa über die pro acre aufgewendete Arbeitszeit, die je Kopf in Arbeit genommene Feldfläche, die Spanne zwischen Minimal- und Maximalerträgen, das Ertragsergebnis im Verhältnis zum eigentlichen Bedarf, oder die für Konsum, Neusaat, Hühner- (auch Hunde-) Futter, Opfer und Bier benötigten Reismengen. Wie nützlich diese statistische Seite der Arbeit ist, beweist die Tabelle 19 (S. 93) mit einem Vergleich weiterer vier Daten aus Südostasien: im Durchschnitt bebaut eine fünfköpfige Familie jährlich eine Brandrodungsfläche bis zu höchstens vier acres (= 1,62 ha) mit Bergreis. Daraus und aus der untersten Grenze der unbedingt nötigen Brachzeiten ergibt sich, wieviel Land einer bestimmten Bevölkerung zur Verfügung stehen muß, ohne daß dabei Raubbau aufkommt. Bei einer in diesem Sinne vorzusehenden Mindestdauer der Brache von 12 Jahren sollte eine Bevölkerungsdichte von 46 Menschen je Quadratmeile (= 18 je qkm) unter keinen Umständen überschritten werden.

Es wird eine Hand-in-den-Mund-Wirtschaft betrieben, die keine Vorratshaltung oder Konservierung kennt. Um gegen Notzeiten gesichert zu sein — sie treten in zu regnerischen Jahren unweigerlich ein, wenn das gefällte Holz nicht richtig verbrennen kann —, kaufen die Iban von Überschüssen Gongs, Krüge usw., die gegen Reis verkauft werden können. Gleicher Vorsorge ist der Anbau von Sagopalmen bestimmt, deren Produkt allerdings wenig geschätzt wird. In neuerer Zeit sind zwecks Gelderwerb auch Gummiplantagen angelegt worden.

Sehr ausführlich läßt sich der Autor über die Arbeitsverhältnisse aus. Für die landwirtschaftliche Arbeit, weitere damit zusammenhängende Tätigkeiten und für die Vollziehung der Reisriten ist eine Arbeitsteilung der Geschlechter nach strengen Regeln aufgestellt. Doch müssen sie dort durchbrochen werden, wo ein Mann für männliche oder eine Frau für weibliche Arbeiten fehlen (S. 78 f.). Die Männer begeben sich auf oft Monate dauernde Reisen, um Verdienst und Ansehen zu gewinnen; auf diese sog. „bejalai“ sind die alten Riten der inzwischen so gut wie verschwundenen Kopfjagd übertragen worden. Ist in einer Familie zeitweilig kein Mann vorhanden, so besteht die gefährliche Tendenz zum verfrühten Anbau von Altfeldern, um das Fällen von Hochwald zu vermeiden. Daß für die Regeln der Arbeitsteilung eine gewisse Toleranz gilt, zeigen auch die Verhältnisse bei dem mühsamen, langweiligen und daher sehr unbeliebten Jäten. Junge Männer empfinden jegliche Teilnahme daran als Schande,

doch ist ein Mann mit etwa 35 Jahren sein eigener Herr, der die Verantwortung für die Ernährung einer Familie trägt, dann verliert sich sein Vorurteil, und er beteiligt sich eifrig an dieser „Frauenarbeit“ (S. 56).

Eine wichtige Institution ist die auf genauer Gegenseitigkeit beruhende Arbeitshilfe von Familien, die sich für einzelne Anbauabschnitte zu Gruppen zusammenschließen; eine Verpflichtung hierzu besteht jedoch nicht, und oft genug zieht es eine Bilek-Familie vor, ihre Feldarbeit allein zu verrichten. Bei dem System des Arbeitsaustausches wird jedem Familienfeld reihum gemeinsam ein Arbeitstag gewidmet. Viel weniger häufig kommt Lohnarbeit solcher Leute vor, die zu geringe Erträge erzielten, weshalb sie als Entgelt meist Reis nehmen (S. 82 f.).

Das Glossar ist dem hervorragenden Werk nicht adäquat. Wo so viele einheimische Ausdrücke enthalten sind, müßten alle ausnahmslos aufgeführt und nötigenfalls kommentiert werden. Ein Literaturverzeichnis fehlt. Einige der Bilder sind in wichtigen Einzelheiten nicht genügend deutlich, was jedoch an der Reproduktion liegen mag. Dies sind aber wirklich so ziemlich die einzigen Aussetzungen, sie berühren nicht den Text. Ihn genau zu studieren und als Vorbild zu nehmen, kann jedem Feldforscher, der sich mit Landbau beschäftigt, nur wärmstens ans Herz gelegt werden.

H. E. Kauffmann.

Dournes, Jacques: En suivant la piste des hommes sur les hauts-plateaux du Viet-Nam. Collection Sciences et Voyages, René Julliard, Paris 1955. 251 S., 5 Karten, 30 Fotos. Preis ffrs. 750.-

Mehr eine Art Tagebuch von vielen Märschen durch das Land der Maa, Nup, Sre, Tschil, Noang und anderer, weniger beachteter „Moi“-Stämme südlich von Dalat. Zwar ist eine Menge ethnographischer Beobachtungen eingestreut, doch legt Pater Dournes, diesen Menschen gütig undverständnisvoll begegnend, größeren Wert auf das Erfassen ihrer Wesensart. Ihr Denken und Verhalten wird durch die beigegebenen Legenden noch mehr verdeutlicht.

Aufschlußreich vor allem sind die Bemerkungen über den raschen Wandel, den die immer stärkere Durchdringung des Berglandes durch die Vietnamesen hervorruft. Leider oft genug nicht zum Vorteil der alten Kulturen der Bergvölker! Die Röglai, Erben des einstigen Herrenvolkes der Tcham, sind dabei, deren Schicksal zu erleiden. Sie weichen einer feindlichen Welt immer höher ins Gebirge aus und müssen dabei fruchtbare Böden gegen steinige, vertrocknete Einöden aufgeben. Die Maa, deren Frauen große Weberinnen sind, hatten früher eine ausgeglichene Wirtschaft. Sie vertauschten ihre prächtigen Tücher gegen Krüge, Gongs oder Reis. Heute liegt das Geschäft in den Händen vietnamesischer Händler, die in Geld bezahlen, und die rechtschaffenen, aber naiven Menschen der Stämme kaufen damit Alkohol und europäische Baumwollwaren. „Was weit davon entfernt ist, die Wirtschaft des Landes gesund zu erhalten, sondern die Bergstämme auf der ganzen Linie ruiniert“ (S. 71). So verlieren die Maa-Frauen, zumal die mit eingeborenen Soldaten verheirateten, mehr und mehr die Kenntnis der Webetechnik und selbst den Geschmack am Weben (S. 240). Bereits werden die wunderbar gespielten Gongs und Mundorgeln da und dort durch — Grammophone ersetzt, die vietnamesische Musik leichern.

Die sich stolz „évolués“ nennen, sind meist nichts als städtisch verdorbene Burischen. In Abwandlung von Seume sagt Dournes: Es gibt keine guten Wilden, sondern schlechte Zivilisierte, „denn alle Zerstörung menschlicher Werte ist reiner Verlust, also ein Übel, zumindest ein Minderwert“ (S. 171). „Würde die heranwachsende Generation offenen Geistes erzogen und mit Wahrheit genährt, anstatt mit unecht glitzernden Imitationen, dann hielte sie alles in Händen, um ihren Platz im Leben zu behaupten. Ruhig fortschreitender Übergang von alten zu neuen Formen, einschließlich der moralischen und religiösen, gäbe dem Erbe der Vergangenheit neuen Wert und erlaubte wahren Fortschritt. Geschieht dies zu plötzlich, wird die natürliche Anpassungsfähigkeit des Bergbewohners überrannt, dann fällt er als „Emporkömmling“ der Entwurzelung anheim. Familie und Freiheit, an denen des Berglers Herz hängt, sind die Pole, zwischen denen sich seine Haltung bildet. Es ist höchste Zeit, daß er den Standort finde, der die Synthese dieser beiden Faktoren des Bewahrens und der Entwicklung begün-

stigt und den gegenwärtigen Augenblick befruchtet, der so reich ist an Möglichkeiten für eine zukunftsträchtige Entfaltung" (S. 216).

Es ist schön, daß es noch Menschen gibt, die sich trotz aller quälenden Zweifel die Hoffnung auf einen guten Ausgang bewahrt haben. Wer aber die Situation der Völker primitiver und niederer Kulturen unter den neuen Regimen nüchternen Auges betrachtet, kann sich pessimistischer Ahnungen nicht leicht erwehren.

H. E. Kauffmann.

Bertrand, Gabrielle: *Terres secrètes où règnent les femmes. Deux ans parmi les tribus tibétaines de l'Assam.* Édition Amiot-Dumont (Bibliothèque de Voyages), Paris 1956. 235 Seiten, 17 Fotos, 1 Karte, 1 Skizze.

Gabrielle Bertrand war drei Jahre Sekretärin Einsteins in Berlin und wurde in jener Zeit durch H. Lehmann am dortigen Museum für Völkerkunde in die Ethnologie eingeführt. Mehrere lange Aufenthalte in China, Indochina und Indonesien haben sie mit der Mentalität des Ostens vertraut gemacht und ihr das Rüstzeug verschafft, um flott über ihre Erlebnisse schreiben zu können. So gehört sie zu jenen, in Frankreich vielleicht häufiger als anderswo anzutreffenden Autoren, die zur Popularisierung der Völkerkunde beitragen, mit welcher Tätigkeit jeder Ethnologe nur dankbar einverstanden sein kann.

In ihrem letzten Buch erzählt sie von ihren abenteuerlichen Reisen in Assam, die sie 1953 bis 1955 zusammen mit Jean Naz unternommen hat. Jeder kennt die Schwierigkeiten schon allein des Zutritts zu diesem heutzutage leider mehr oder minder verschlossenen Lande. Zu ihrem Glück durften sich jedoch die beiden Reisenden der hohen Protektion des damaligen Leiters des „Department of Anthropology, Government of India“ in Kalkutta, des auch bei uns hochgeschätzten Professors B. S. Guha, erfreuen, der mit der Beistellung seines jungen Assistenten Bhabananda Mukerdji half, eine indo-französische Expedition in die Wege zu leiten.

Zum ersten Male werden die Garo, Khasi und Apa Tani einem nur Französisch verstehenden Publikum bekannt gemacht. Dem Fachmann allerdings bieten die ethnographischen Abschnitte wenig Neues, da sie zu einem großen Teil bereits in den einschlägigen Werken von Playfair, Gurdon und v. Fürer-Haimendorf enthalten sind. Hingegen fesselt ihn das ganze Drum und Dran der zumal für eine Frau höchst schwerlichen Expedition, und die Eindrücke von den verschiedenartigen Menschen, die Stimmungen in den Fieberdschungeln der Garo- und auf den windgepeitschten Hochflächen der Khasi-Berge bieten auch ihm eine Fülle des Interessanten.

Bemerkenswert ist, was die Verfasserin über die heutige Stellung der Bergvölker schreibt. Trotz ständiger Berührung mit der „Wellblechzivilisation“ der Ebenen sind sowohl Garo (S. 60), wie Khasi (S. 155) in ihrem Denken und ihrer Lebensauffassung ursprünglich geblieben, und es hält schwer, mit ihnen in engeren Kontakt zu kommen. „Die Khasi vollbringen eine große Zahl religiöser Zeremonien für die Familie in ihren Häusern, und viele davon sind geheim; es ist für einen Fremden unmöglich, ihnen beizuwohnen“ (S. 137). Also ein genau gleiches Verhalten, wie das der Mru gegenüber unserer Deutschen Chittagong Hills Expedition.

Die Oppositionsstellung mancher Angehöriger der Bergstämme gegen das Staatsvolk führt zum Teil von einem noch während der Kolonialzeit durch die Christianisierung bewirkten hochmütigen Überlegenheitsgefühl gegenüber ihren hinduistischen Nachbarn, weshalb sich die Verfasserin den Einwänden der indischen Regierung gegen die Mission nicht verschließen kann (S. 133). Teils aber auch wird, wohl nicht ganz zu Unrecht, befürchtet, man wolle alte Sitten umwandeln und z. B. „das Matriarchat der Khasi abschaffen, das die Basis des gesamten sozialen Gebäudes der Clans ist“ (S. 143). Hier sind Fragen von ungeheurer Tragweite für die ferneren Geschicke aller noch urtümlichen Stämme angeschnitten — und nicht nur für diejenigen Indiens allein! Ihre Lösung hat soeben Alfred Bühler (Kulturkontakt und Kulturzerfall. Acta Tropica, Basel, 14, Nr. 1, 1957) in einem niederschmetternden Bericht aus Neuguinea als äußerst problematisch beurteilt.

H. E. Kauffmann.

Neue ethnologische Literatur über Niederländisch-Neuguinea

Vier Dissertationen, die der philosophischen Fakultät der Reichsuniversität in Leiden vorgelegten haben, bedeuten mehr als rein akademische Untersuchungen, sondern beruhen auf Feldforschungen auf Neuguinea und bringen eine solche Fülle von neuem Material, daß sie eine bedeutsame Bereicherung der Neuguinea-Literatur sind und auch darüber hinaus wichtig für die vergleichende Völkerkunde werden. Für die Durchführung dieser Untersuchungen ist nächst der Leidener Universität besonders dem niederländischen Ministerium für überseeische Reichsteile zu danken.

1. Kamma, Freerk Christiaans: *De Messiaanse Koréri-bewegingen in het Biaks-Noemfoorse cultuurgebied.* (Den Haag, J.N. Voorhoeve) 1955. 250 Seiten mit 2 Karten.

Auf der Insel Biak (Schouten-Eilanden) in der Geelvinkbai ist vor über hundert Jahren eine Bewegung entstanden, deren äußerer Anlaß die Unsicherheit des Daseins auf der Insel war. Man fühlte sich von Hunger, Krankheit und Tod bedrängt und empfand auch die Abhängigkeit von Fremden, zunächst von dem Sultan von Tidore und später von den ins Land gekommenen Indonesiern, Niederländern und Japanern, schmerzlich. In der Gestalt des mythischen „alten Mannes“ Manarmakeri, in der sich Züge vieler Heroen der Vorzeit vereinigen, sah man den Mittler, der den glücklichen Zustand (Koréri) der Urzeit wiederherstellen würde, nachdem er durch eine Läuterung im Feuer zu einem Jüngling wiedergeboren worden sei. Obwohl sich einige christliche Elemente in die letzte große Koréri-Bewegung von 1938 bis 1943 mit eingeschlichen haben, kann man doch nicht von einem Synkretismus sprechen, und auch eine Einreihung unter das, was man heute als Cargo-Kult bezeichnet, trifft nicht den Kern der Sache, sondern es handelt sich um eine durchaus auf Biak selbst entstandene Bewegung, die sich erst in späteren Zeiten gegen die Fremden, zuletzt besonders gegen die Japaner und die zu ihnen haltenden Indonesier, gerichtet hat. Obwohl die Messiaserwartung stark war, sind die einzelnen Propheten, die sich als Vorläufer ausgeben — bisweilen Schamanen, aber auch andere Leute — durchaus kritisch geprüft worden. Im Juli 1944 schien der ersehnte Tag gekommen zu sein, als die Amerikaner auf Biak landeten, aber heute ist nach einer vorübergehenden Enttäuschung die Hoffnung auf „Koréri“ immer noch lebendig, wenn auch nicht mehr in so überschwenglicher Form wie vorher.

2. Pouwer, Jan: *Enkele aspecten van de Mimika-cultuur.* Den Haag (Staatsdrukkerij- en uitgeversbedrijf) 1955. XII, 323 Seiten mit 9 Abbildungen im Text, 10 Tabellen und Kartenskizzen und 1 Karte.

Lange Feldarbeit bei den Mimika auf Niederländisch-Südwest-Neuguinea hat es dem Verfasser ermöglicht, aus ihrer Kultur einzelne Züge näher zu beschreiben. Nach einer Einleitung über ihr Wohngebiet im Sumpflande der Küste, die allein schon ein Meisterstück ist und einen lebendigen Eindruck von der Umwelt vermittelt, werden die materielle Ausrüstung (Kleidung, Haus und Hausrat, Boote, Gebrauchsgerät, Fischerei- und Jagdgerät) und die Gewinnung von Nahrungsmitteln in einer halbnomadischen Lebensweise ausführlich beschrieben. Einen breiten Raum nimmt dann die Schilderung des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems ein, das bilateral und matrilinear orientiert ist und auf exogamen Lokalclans beruht. Eine Erweiterung des Verwandtschaftssystems, ohne das den Mimika keine menschlichen Beziehungen denkbar sind, kann man in dem „Festvater- bzw. Festmutterverhältnis“ zu Initianten und in seiner Ausdehnung auf Freundschaftsverhältnisse erblicken. Weiterhin werden die Eigentumsverhältnisse und die Rolle untersucht, die Leistungen und Gegenleistungen im Gemeinschaftsleben spielen. Schließlich wird noch ausführlich auf die Berührungen der Mimika mit der Außenwelt eingegangen, die trotz ihrer kurzen Dauer — 1926 Gründung des ersten Verwaltungspostens — bereits tiefgreifende Veränderungen der Kultur herbeigeführt haben und sich schon auf die benachbarten, noch weniger von Fremden berührten Asmat im Osten des Gebietes auswirken. Es ist erfreulich, daß diese Beobachtungen fast bis in die Gegenwart reichen und sich auch auf die Rolle der Regierungsbeamten und Missionare erstrecken. In den Text eingestreut und als Anhang finden sich auch andere Themen, so einzelne Mythen, die die Hoffnung erwecken, daß der Druck des weiteren Materials nicht lange auf sich warten lassen wird, damit wir bald über dies neu erschlossene Volk gründlich orientiert sind. Die vorliegende Auswahl der Feldforschungsergebnisse läßt jedenfalls viel Aufschlußreiches erwarten.

3. Galis, Klaas Wilhelm: *Papua's van de Humboldt-Baai*. Den Haag (J.N. Voorhoeve) 1955. 293 Seiten mit 45 Abbildungen und 8 Karten im Text, 56 Abbildungen auf 16 Tafeln und 1 Karte.

Während Poulvers Arbeit sich mit einem Stamme befaßt, von dem er die ersten ausführlichen Nachrichten bringt, hat die vorliegende Untersuchung das Verdienst, als Monographie alles das zusammenzufassen, was von der Kultur der Leute an der Humboldt- und Jotefa-Bai noch nicht fremdem Einfluß erlegen ist oder sich bereits früher durch Wanderungen, Kriege oder andere Vorkommnisse verändert hat. So scheinen ursprünglich nur drei Clans im heutigen Siedlungsgebiete ansässig gewesen zu sein, während andere aus dem Osten oder Süden zugewandert sind. Für Neuguinea bemerkenswert ist die große Autorität der Clan-Oberhäupter in den einzelnen Dörfern. Wenn auch die berühmten pyramidenförmigen Pfahlbauten heute verschwunden sind, hat sich doch eine Einteilung der Häuser und der Dörfer in eine Land- und eine Seeseite erhalten, die dem Gegensatz zwischen Männern und Frauen oder Totemtieren (z. B. Seeadler und Varan) entsprechen. Wenn auch die heutige stoffliche Kultur den alten Zuständen nicht mehr entspricht, so ist dankenswerterweise doch auf sie eingegangen, und ebenso ist besonderer Wert auf die Darstellung der Rechts- und Wirtschaftsverhältnisse, z. B. der Fischereirechte, gelegt worden. Auch die Religion einschließlich des Schamanismus, des Tempelwesens und der Initiationen wird eingehend geschildert, und im Anhang sind auch hier mehrere Mythen wiedergegeben. Eine Übersicht über die Entwicklung der Humboldtbai-Kultur in neuerer Zeit rundet das Bild ab. Wir müssen dem Verfasser dankbar sein, daß er in letzter Minute noch das für die Ethnologie gerettet hat, was in absehbarer Zeit kaum mehr so gut zu erkunden sein wird.

4. Van der Leeden, Alexander Cornelis: *Hooft trekken der sociale structuur in het westelijke binnenland van Sarmi*. Leiden (Eduard Ijdo N.V.) 1956. XII, 188 Seiten mit 15 Figuren im Text, 6 Tabellen und Stammbäumen, 2 Tafeln und 1 Karte.

Zwei kleine Stämme, die Samarokena und die Mukrara, im Binnenland westlich des Mamberamo weisen ein wenig straffes Verwandtschaftssystem auf, das bilateral orientiert ist und keinerlei Spuren von Totemismus aufweist. Wesentlich für das System ist der Ausgleich von Gleichgewichtsstörungen, die durch die Ausheirat von Frauen entstehen. Bei der vaterrechtlich bestimmten Tauschform zwischen Generationen genossen zeigt sich doch wieder eine asymmetrische Tauschform, die durch matrilineare Exogamieauffassung von einer Generation zur andern bestimmt wird. Zwischen nachweisbaren Verwandten besteht in jedem Falle ein Heiratsverbot, während es bei traditioneller Verwandtschaft nicht immer ernst genommen wird. Im ganzen ist die soziale Struktur nur recht lose, doch geht das nicht auf Auflösungserscheinungen unter fremdem Einfluß zurück, sondern ist offenbar auch früher schon so gewesen. Auch hier werden einige Mythen mitgeteilt, und auch über das sakrale Flötenfest, das van Eechoud bereits von den kulturverwandten Kaowerawédj beschrieben hat, werden einige Mitteilungen gemacht, die hoffentlich in späteren Veröffentlichungen mit neuen Nachrichten über den kannibalistischen Djámé-Kult noch erweitert werden können.

Die vier Dissertationen, die über das gewöhnliche Niveau weit hinausragen, sind vor allem auch der Initiative des Gouverneurs von Niederländisch-Neuguinea, Exc. Dr. J. van Baal, zu danken, der in seinem Amtsbereich die Völkerkunde in vorbildlicher Weise fördert. Auch an dieser Stelle soll ihm daher ein besonderer Dank ausgesprochen sein.

H. Neermann.

Capell, A.: *A new approach to Australian Linguistics* (Handbook of Australian Languages, Part 1). Oceania Linguistic Monographs, No. 1, Sydney, 1956. University of Sydney, pp. 103, zirka 7,— DM.

Dr. A. Capell, Reader für ozeanische Sprachen an der Universität Sydney, und Dr. St. Wurm von der Australian National University in Canberra haben eine neue Veröffentlichungsreihe angefangen, die parallel zu der seit 1930 bestehenden Oceania herauskommen soll. Das angekündigte Programm sieht als nächste Nummern vor: einen Sammelband mit Artikeln verschiedener Autoren über philippinische Sprachen, eine

Studie über die Nifilole-Sprache, Reef Island, von Dr. St. Wurm, eine phonetische Studie der Dialekte des Waghi-Tals, Western Central Highlands, Neuguinea von Fr. L. Lutzbetak, eine Grammatik der Bandjalong-Sprache, Nordküste von New South Wales, von Dr. W. E. Smythe, eine Grammatik der Njangumada-Sprache, West-Australien, von G. O'Grady, und eine vergleichende Studie der Sprachen im Western District, Papua, von Dr. St. Wurm.

Als erste Nummer liegt nun der „Versuch“ von Capell vor, die australischen Sprachen zu analysieren und ihre Entwicklungsgeschichte zu erhellen. Es ist dies seit P. W. Schmidts „Gliederungen“ im Jahre 1919 der erste umfassende Versuch, die australischen Sprachen als Ganzes zu behandeln. Capell hat den Vorteil, daß ihm heute ein bedeutend besseres und umfangreicheres Material als Schmidt zur Verfügung steht, und daß er selbst linguistische Feldforschung in Australien betrieben hat. In seiner grundsätzlichen These führt Capell die Vielheit der australischen Sprachen auf ein gemeinsames Common Australian (CA) zurück, von wo sich die unzähligen Verschiedenheiten im Lautsystem, in der Grammatik und im Vokabular durch Wanderung und anschließende Isolierung entwickelt haben müssen. Capell zerlegt das Sprachgebäude zunächst einmal in „funktionelle Kategorien“, und hält deren Verbreitung fest. Aus dem sich so ergebenden Bild zieht er außerordentlich vorsichtig einige historische Schlüsse. Dabei gehören seine verschiedenen „Kategorien“ eindeutig in evolutionistische Reihen. Gewisse Charakteristika sind ohne Zweifel älter und müssen der weiteren Entwicklung logisch vorangegangen sein. Die auf diese Weise erarbeiteten Verbreitungstatsachen erlauben somit einen guten Einblick in die vergangene Entwicklung.

Phonetik: In ihrer phonetischen Struktur sind die australischen Sprachen als Ganzes auffallend homogen, und zwar sowohl in den Vokalen als auch in den Konsonanten. Dabei ist das System der Konsonanten etwas homogener als das der Vokale. In allen Sprachen sind die Explosiv-Laute stimmlos, und Zischlaute kommen nur dort vor, wo außer-australischer (Papua) Einfluß nachzuweisen ist. Das zweite gemeinsame Charakteristikum ist das völlige Fehlen von Zisch- und Hauchlauten. Und als Drittes nennt Capell die Gruppe der retroflexen Konsonanten (*d*, *l*, *n*, *r*) und das nichtgerollte *f*. Diese letzte Gruppe phonetischer Eigenart haben die australischen Sprachen mit den indischen Sprachen gemeinsam. Capell lehnt aber jedwede historische Schlußfolgerung aus dieser Tatsache ab.

Schmidt hat die australischen Sprachen nach den Endkonsonanten gegliedert, und Capell nimmt diese Gliederung auf. Die Ausdeutung Schmidts im Sinne der Kulturreislehre weist er zurück, aber auch er ist der Ansicht, daß diese Gruppen verschiedene Entwicklungsstadien repräsentieren können. Die tasmanische Sprache hat in ihrem phonetischen System einerseits Gemeinsamkeiten mit Aranda, Dieri und anderen australischen Sprachen von einfacherer phonetischer Struktur, und andererseits treten Eigenarten auf, die sich nur in den Sprachen der Cape York - Halbinsel, in Teilen von Victoria und in Südaustralien finden. Das Tasmanische scheint bezüglich seines phonetischen Systems zu den australischen Randsprachen (marginal languages) zu gehören. Aber der bedeutende Unterschied im Vokabular und in der Struktur machen letztlich einen genetischen Zusammenhang mit den australischen Sprachen sehr unwahrscheinlich.

Die strukturelle Entwicklung der australischen Sprachen

Diese Entwicklung wird als die graduelle Fixierung einer ursprünglich elastischen Wortfolge in den Äußerungen begriffen (a gradual process of fixing an originally elastic word-order in the utterance). Die elastische Wortfolge ist heute noch in einer großen Gruppe von Sprachen zu erkennen, die Capell die Western Desert - Sprachen nennt (WD). Die charakteristischsten unter ihnen sind Wanman und Jülbaridja. Die graduelle Eingrenzung der ursprünglich elastischen Wortfolge (basic flexibility) ist die bewegende Kraft — oder eine von mehreren — gewesen, die zur Differenzierung des CA in die heute bestehende Vielheit der australischen Sprachen geführt hat. Die verschiedenen Stadien dieses Prozesses werden an Beispielen aus insgesamt 144 Sprachen anschaulich gemacht. Parallel zu diesem Fixierungsprozeß läuft die Entwicklung

des Duals und die Herausbildung einer Inklusiv-Exklusiv-Unterscheidung in der ersten Person Dual und Plural.

Das Subjekt zum Verb wird innerhalb der bekannten australischen Sprachen auf vier verschiedene Weisen bestimmt, und ein Studium dieser vier Arten zeigt deutlich, wie die ursprüngliche Elastizität in den verschiedenen Teilen Australiens fixiert wurde.

1. Sprachen, die dem WD-System der Suffixe folgen.
2. Sprachen, die dem New South Wales - System der Suffixe folgen.
3. Sprachen, die dem Victoria-System der Suffixe folgen.
4. Sprachen ohne Subjekt-Indikatoren, außer den Pronomina.

Nach einer eingehenden Diskussion dieser vier Gruppen, denen nur im begrenzten Maße eine geographische Bedeutung zukommt, weist Capell dann auch in der Entwicklung des Pronomens vier Stadien auf.

1. Die Wurzel der Substantiva deutet „Person“ oder „Selbst“ an ohne Variation für Zahl oder Person, welche durch Suffixe kenntlich gemacht werden.
2. Die Pronominal-Basis zeigt Singular und Plural, wobei die 1. Person inklusiv im Dual relativ früh entwickelt wird.
3. Entwicklung der Inklusiv-Exklusiv-Unterscheidung, und Vervollständigung des Duals in allen Personen.
4. Anfügen von Kasus-Zeichen an Pronomina wie an Substantiva, welche später zu „versteinerten“ Formen des Pronomens in einigen Sprachen führt, entweder als Nominativ oder als Agentiv.

Das Problem der Praefix-Sprachen: Das schwierigste Problem in der These Capells entsteht in der Erläuterung und Bestimmung der sog. Praefix-Sprachen. Innerhalb der australischen Sprachen stellen diese Praefix-Sprachen nur eine kleine Gruppe dar. Capell lehnt die Erklärung durch Einwanderung ab, denn dafür enthalten die Praefix-Sprachen zuviel Bestandteile des CA. Zudem verwenden diese sog. Praefix-Sprachen ebenfalls Suffixe. Der Terminus bedeutet also nicht, daß ausschließlich Praefixe verwandt werden, sondern bezeichnet nur eine Eigenart, welche der größere Teil der australischen Sprachen nicht hat. Im allgemeinen drückt das Verb Subjekt und Objekt durch Praefixe aus, während Tempus, Modus und Aspekt durch Suffixe angedeutet werden. Die Kasus-Bezeichnungen beim Substantiv können entweder Praefixe oder Suffixe sein, und manchmal treten beide Formen zusammen auf.

Praefix-Sprachen treten nur in Arnhemland und in den Kimberleys auf, wobei sich in Arnhemland noch eine Suffix-Enklave in der Wulamba-Gruppe findet. Es scheint, daß die Praefix-Sprachen nicht dort entstanden, wo sie heute anzutreffen sind, sondern daß sie aus einem weiter südlich liegenden Raum hier herauf gezogen sind. Funktionell ist die Fixierung der elastischen Wortfolge sowohl in der Suffix- als in der Praefix-Konstruktion möglich, und es scheint, daß beide Sprachtypen als Genera einer Familie angesehen werden müssen.

Schmidt hatte recht, wenn er eine Nord- und eine Südgruppe in den australischen Sprachen unterschied. Er führte aber, infolge seines damals noch unvollen Materials, die falschen Gründe an. Der Terminus Suffix- (Praefix-) Sprachen hat keine geographische Bedeutung, nicht einmal eine genetische. Er ist eine funktionelle Kategorie. Es ist dies wirklich die grundsätzliche Kritik, die immer wieder an der Kulturreislehre und ihrer Methode — auch außerhalb der Linguistik — geübt werden muß.

Vokabular: Die Suche nach einem CA-Vokabular geht zurück zu H. Hale in der United States Wilkes - Expedition, in den 1840er Jahren und ebenso zu den Arbeiten von Fr. Müller. Aber in diesen Vokabularen wurden ausschließlich Substantiva und Pronomina verglichen. Man hatte noch nicht erkannt, daß einige der allgemeinen Verben (nehmen, gehen, sehen, usw.) ebenfalls über weite Strecken hinweg gleich waren. Bei diesen Wortvergleichungen entsteht allerdings eine Komplikation. Die Aranda-Sprache fällt fast völlig aus dem Rahmen.

Wenn die Annahme eines ursprünglichen CA stimmt, dann haben sich die verschiedenen Sprachen durch Wanderung und anschließende Isolierung herausgebildet. Die geringe Zahl der heute noch festzustellenden allgemein verbreiteten Worte ist daher kein Wunder, sondern muß im Gegenteil als ein Beweis für die These angesehen

werden. Für die exakte historische Rekonstruktion der Vorgänge verweist Capell auf ein weites Feld noch durchzuführender Untersuchungen. Die Sprache der zeremoniellen Gesänge scheint noch viel archaisches Material zu enthalten. Ein Studium dieses Materials zusammen mit einer besseren Kenntnis der Wander- und Handelswege dürfte zu besseren historischen Einsichten führen. Das gleiche gilt auch für die Verwandtschafts-Termini. Capell geht dann das Vokabular der regionalen Sprachgruppen durch und hält das Vokabular eines CA fest.

Soweit der Abriß des Buches. Capell geht noch auf zahlreiche Probleme ein, die in einer Besprechung naturgemäß nicht erwähnt werden können. In der Zusammenfassung kommt er dann zu folgendem Ergebnis:

1. Die australischen Sprachen sind letztlich eine Einheit. Das Tasmanische kann strukturell mit ihnen gleichgesetzt werden, wenngleich das Vokabular dagegen spricht.
2. Auch die Hauptunterscheidung in Suffix- und Praefix-Sprachen geht letztlich auf eine ursprüngliche Einheit zurück, wobei die Praefix-Sprachen von den Suffix-Sprachen abgespalten sind. Sie müssen als Genera in einer Familie angesehen werden.
3. Innerhalb jeder Gruppe müssen zahlreiche Unterabteilungen unterschieden werden, und das ganze System kann am besten in biologischen Termini erläutert werden (Diagramm). Ein solches Diagramm deutet keineswegs die chronologische Reihenfolge an, sondern ist die begriffsbildende Voraussetzung zum Verständnis des Systems. Ob letztlich eine zuverlässige historische Rekonstruktion erarbeitet werden kann, hängt von weiteren Einzelheiten ab. Und es scheint zweifelhaft, ob noch genügend Material dafür gefunden werden kann.

Bleibt noch zu wünschen, daß innerhalb dieser Monographienreihe auch einmal eine detaillierte Sprachenkarte Australiens herausgegeben wird.

C. A. Schmitz

Birket-Smith, Kaj: An Ethnological Sketch of Rennell Island. A Polynesian Outlier in Melanesia. Dan. Hist. Filol. Medd. 35, No. 3, 222 Seiten, 1 Karte, Kopenhagen 1956. Preis: kr. 40,—. (In Kommission bei Ejnar Munksgaard.)

Im Rahmen der „Danish Deep Sea Expedition Round the World 1950—52“ bot sich Verfasser die Gelegenheit, vom 12. Oktober bis 14. November 1951 auf Rennell Island, einer ethnographisch noch recht wenig bekannten polynesischen Enklave am Südrand der Salomonen, zu arbeiten. Über seine Ergebnisse hatte er schon kurz auf dem Kongreß in Wien berichtet (vgl. *Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Vienne, 1—8 Sept. 1952, Tome II, *Ethnologica*, Première Partie, Wien 1955, S. 299 ff.) und dabei die nun vorliegende größere Untersuchung angekündigt.

Sicher: Ein nur einmonatiger Aufenthalt ist selbst zur Erforschung einer „ärmlichen“ Inselkultur viel zu kurz. So liegt die Stärke der Arbeit auf jenen Gebieten, die einer schnellen und direkten Beobachtung zugänglich sind (Wirtschaft, Technologie). Aber es ist erstaunlich und spricht für die ethnographischen Fähigkeiten des Verfassers, was er trotz Zeitnot und Sprachschwierigkeiten insgesamt ermittelt hat. Darüber hinaus wurden alle früheren Nachrichten über Rennell — z. T. in längeren Zitaten — eingearbeitet, oftmals auch richtiggestellt. So entstand mehr als eine „Skizze“, eine Monographie, die natürlich durch künftige Feldforschungen, besonders auf soziologischem Gebiet, vervollständigt werden muß. Hervorzuheben sind die ausgezeichneten Fotos, die beinahe den gesamten materiellen Kulturbesitz der Einheimischen bildmäßig erfassen!

Die Klärung der ethnologischen Stellung speziell von Rennell und der „Polynesian Outliers“ allgemein — ein wesentliches Anliegen des Verfassers (S. 138 ff.) — führt mitten hinein in siedlungsgeschichtliche Erörterungen, und es zeigt sich, daß der bekannte Eskimo- und Indianerforscher auch hier zu Hause ist und zu einer wohlabgewogenen und gutbegründeten Auffassung gelangt. Ausgangspunkt ist jeweils die Verbreitung eines Kulturelements — methodisch also ein Weg, den vor allem Speiser

in vielen Arbeiten beschritten hat. Die Mehrzahl der auf Rennell festgestellten Kulturscheinungen erweist sich so als „proto-polynesisch“, hinzu kommen „melanesische“ Beeinflussungen von den Salomonen. Auch mit lokalen Entstehungen und Variationen ist zu rechnen. Andererseits fehlen auf Rennell manche typischen Züge der westpolynesischen Kultur. So ist mit einer frühen Trennung der Rennell-Siedler vom Hauptstamm der Polynesier und mit einer gewissen Isolierung der Insel in späteren Zeiten zu rechnen. Engere Beziehungen sind zu keiner anderen Inselgruppe nachweisbar. Zur nach wie vor heftig umstrittenen Frage, ob die polynesischen Enklaven am Ostrand Melanesiens Rückschlüsse auf den Wanderweg der Polynesier (durch Melanesien, Stützpunkte) erlauben oder ob sie das Ergebnis späterer von Ost nach West gerichteter Bewegungen der via Mikronesien eingewanderten Polynesier sind, nimmt Verfasser nicht Stellung. Sie ist ja tatsächlich von einer Insel allein aus nicht zu beantworten; auch Rezensent sieht im Kulturbild von Rennell keinen Anhaltspunkt, der die Lösung anzeigen. Zustimmen muß man auch dem Schlußsatz Birket-Smiths: Nur von der gerade jetzt beginnenden archäologischen Forschung in Ozeanien (mit zuverlässigen Datierungsmethoden) sind noch entscheidende Impulse zur Aufhellung der siedlungsgeschichtlichen Probleme zu erwarten.

E. Schlesier.

Moschner, Irmgard: Die Wiener Cook-Sammlung, Südsee-Teil. Sonderdruck aus „Archiv für Völkerkunde“, Band X, 1955, Wien, S. 135—253.

Eine vorbildliche museale Bearbeitung der im Jahre 1806 in London erworbenen Cook-Sammlung; Nordwestamerika wird ausgeklammert, die Rindenstoffe sollen einer späteren Publikation vorbehalten bleiben. Das Material wird sachlich geordnet vorgeführt und dabei manche frühere Inventarisierungsangabe korrigiert. Die meisten Stücke sind in instruktiven Zeichnungen und Fotografien abgebildet. Der Katalog kann zum Preise von ö. S. 20,— vom Wiener Museum für Völkerkunde bezogen werden.

E. Schlesier.

Müller, Werner: Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas. 392 Seiten, 15 Tafeln, 31 Textbilder. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1956.

Mit diesem Buche legt Werner Müller in kurzer Zeit seinen dritten Beitrag zur nordamerikanischen Religions-Ethnologie vor. Es schließt sich eng an seine 1954 erschienene Abhandlung „Die Blaue Hütte“, die Medizinhütte der Zentral-Algonkin, an, indem es diese Erscheinung nun in einem größeren Rahmen stellt. Neben den verschiedenen Algonkin-Gruppen werden Irokesen, Sioux und die alten Völker des Südostens betrachtet, wobei die letztgenannte Gruppe, meist aus Mangel an Belegen, wenig profiliert bleibt. Auch große Teile der Präriestämme werden in die Untersuchung einbezogen. Zu vermerken sei noch, daß Müller den Südosten in einem erheblich weiteren Sinne als sonst üblich gebraucht, ihn nach Norden ausdehnt und teilweise die Prärie-Sioux einbegreift.

Das hier gebotene Material ist zu umfangreich und die Problematik zu groß, um auf alle auftretenden Fragen näher eingehen zu können. Der Rezensent beschränkt sich daher auf eine Inhaltsangabe, bei der an gewissen Punkten kritische Bemerkungen eingestreut werden sollen. Müller beginnt mit einer Einführung in die Ethnologie des Raumes, sich auf neueste archäologische Untersuchungen stützend. Er vertritt dabei die Ansicht, daß die Irokesen seit langer Zeit als geschlossener Block ihr Wohngebiet innehattten. Im folgenden Kapitel wird die Zuverlässigkeit der früheren europäischen Nachrichten zur nordamerikanischen Religion untersucht. Die hier auftretenden Dualismen werden aus dem Denken der Zeit heraus erklärt, was sie für Untersuchungen unbrauchbar macht. Dieses ist teilweise verwunderlich, da der Verfasser später einige Male bemüht ist, diesen Dualismus, wenn auch auf einer anderen Basis, nachzuweisen und eben diese Quellen mit zur Bestätigung heranzieht. Im nächsten Kapitel wendet er sich überaus scharf gegen die Suche nach Motiven in der Mythenforschung. Mythen sollten nach seiner Ansicht als Ganzheiten behandelt werden. Hierbei schließt er sich in gewisser Hinsicht an Ruth Benedikts Konzeptionen an (S. 53, Anm. 28). Endlich stellt

er im letzten der einführenden Kapitel die Bedeutung der Träume für die Mythen heraus.

Der nun folgende Abschnitt befaßt sich besonders mit den Dichotomien, den Zweitteilungen, in der Mythologie des gegebenen Raumes. Dem Kulturheroen gluskabe und dem Jahreszeitenherrscher coolpujot der Wabanaki, dem „Göttlichen Kinde“ der Labradorstämme und den Zwillingsheroen der Irokesen sind je ein Kapitel gewidmet. In ihnen wirkt besonders der Dualismus bei den Labradorstämmen konstruiert, scheint doch diese Figur auch bei der Wabanaki-Mythologie aufzutauchen, wo das „Kind“ die einzige Figur ist, die gluskabe nicht besiegen kann (S. 81). In den gleichen Abschnitt gehören ferner die Betrachtungen über das Langhaus und die Geheimbünde der Irokesen und den huthuga (Tipiring) der Prärie-Sioux. Die dualistische Natur dieser Einrichtungen wird benutzt, um in der Mythologie fehlende Dichotomien aufzustellen. Für ihn sind „Gesellschaftsstrukturen eingeköperte Kosmogonien“ (S. 149), ein Verfahren, das nicht ohne Widerspruch einzusehen ist. Besonders bei den Osage erscheinen viele Tatsachen recht frei interpretiert (Kap. 11). Mit dem Kulturheroen nanabozho der Zentral-Algonkin schließt sich dann der Kreis dieses Abschnittes.

Es schließen sich Betrachtungen zum Hochgott an. Auch hier hat man einige Male den Eindruck, auf Konstruktionen zu stoßen. So ist die Gleichsetzung von Hochgott und Erde (u. a. S. 233), die sich von nun an durch den Rest der Abhandlung zieht, nicht einzusehen. Der Verfasser geht u. a. dabei von dem Kreuz als Anzeiger der Kardinalpunkte aus und deutet dann die Mitte (= Hochgott?) als Erde. Er vergißt aber, daß der Mittelpunkt wahrscheinlich die fünfte Kardinalrichtung, nämlich „oben“, darstellt, wie aus verschiedenen Andeutungen in den Mythen hervorgeht (so Zentral-Algonkin, S. 239). Allgemein kann von diesem Kapitel gesagt werden, daß es sehr schwach und deshalb auch angreifbar ist. Anschließend legt er den Charakter des manitu und des wakanda als Hochgott dar, auch hier aber mit einer unpersonellen Kraft arbeitend. Seine Angriffe gegen die Interpretation als „Geist“ erscheinen von wenig Gewicht, da von ihm Geist als „raum- und ortloser Bewußteinssachverhalt“ (S. 247) aufgefaßt wird, nicht aber als übernatürliches, mit besonderen Kräften begabtes Wesen, wie es Radin gemeint hat.

Der letzte Abschnitt gilt den Kultformen, die in bestimmten Gebieten die Mythen ersetzen oder verdrängt haben. Zwei Kapitel sind dem Großhaus der Lenape und seiner Erklärung gewidmet. Hier ist zu bemerken, daß man den mising auch als einen abgesunkenen Kulturheroen auffassen kann, so daß es sich nicht unbedingt um einen Archaismus zu handeln braucht. Als vergleichbar wird, nach einer kurzen Erwähnung der midewiwin-Hütte, die „Neulebenschütte“ (allgemein als Sonnentanz beschrieben) der Cheyenne und Arapaho erörtert, während das letzte Kapitel ähnliche Vorkommen (besonders bezüglich Bären- und Hirschopfer, die bei den Lenape auftreten) in Sibirien durchmustert und damit zusammen eine gewisse Schichtung der behandelten Religionen gibt. Ob diese Schlüsse zutreffend sind, ist recht zweifelhaft.

Abschließend kann gesagt werden, daß die vorliegende Veröffentlichung eine ausgezeichnete Zusammenfassung des Materials darstellt, deren Vorlage, besonders in Deutschland, sehr begrüßenswert ist. Andererseits ist es schwer, dem Autor bei einigen seiner Interpretationen zuzustimmen. Man kann sich manchmal des Eindrückes nicht erwehren, als wenn nach der Bestätigung einer bereits gefaßten Meinung gesucht worden ist.

Wolfgang Haberland.

Lips, Eva: Das Indianerbuch. 443 Seiten, 32 Bildtafeln und 1 Karte, Leipzig 1956.

Das Indianerbuch von Eva Lips ist als eine Art Aufklärungsschrift für Laien gedacht, um das landläufige, oftmals schiefe Bild von dem Wesen und der Art der amerikanischen Ureinwohner wissenschaftlich zurechtzurücken, ein sehr nützliches Unternehmen, das im allgemeinen als gegückt zu bezeichnen ist. Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Behandlung einer Reihe wichtiger Phänomene aus der Kultur der nordamerikanischen Indianer, für die die Verfasserin in besonderem Maße zuständig ist. Hier werden sehr anschaulich Begriffe wie Tomahawk, Skalpieren, Friedenspfeife, Rothaut u. a. mehr durch eine Fülle Materials erläutert. Darüber hinaus wird jedoch eine Art Kulturgeschichte des indianischen Amerika angestrebt, wozu

einiges anzumerken wäre. Die Feststellung der Autorin, daß in Amerika — im Gegensatz zu anderen außereuropäischen Erdteilen — reine Sammler und Jäger nicht vertreten seien (S. 89/90), dürfte eine etwas überspitzte Formulierung der allerdings zu Mischformen neigenden kulturgechichtlichen Eigenart des Kontinents darstellen. Die anthropologische und ethnologische Abkunft des Indianers von seiner asiatischen Urheimat wird häufiger und stärker betont als es im allgemeinen von Amerikanisten getan wird, die der indianischen Eigenentwicklung meist den Vorrang geben.

Was Südamerika angeht, so ist der Verfasserin auf S. 65 bei der Behauptung, es sei kein erwachsener Mann gemessen worden, dessen Größe unter 145 cm lag, ein Irrtum unterlaufen. Schon G. Bolinder (*Die Indianer der tropischen Schneegebirge*, Stuttgart 1925) stellte unter den auch sonst kleinwüchsigen Maracá-Indianern Kolumbiens, die zu den sog. Motilones gehören, einen Mann von nur 142 cm Körperlänge fest (l. c. p. 258, Anm. 197), und vor wenigen Jahren haben der venezolanische Anthropologe Fleury-Cuello und Prof. M. Gusinde bei Gruppen derselben Motilones der Sierra de Perija in Venezuela ähnlich niedrige Körpergrößen der Männer gemessen, u. a. nur 128 cm (vgl. *Anthropos*, Vol. 50, 1955, S. 418 ff.). Nur 142 cm maßen auch die beiden kleinsten erwachsenen Männer des Waika-Dorfes Mahekodo-tedi am oberen Orinoko, in dem ich 1954/55 ethnologisch arbeitete. Der Durchschnitt von 24 erwachsenen männlichen Personen lag dort bei 152, die von 16 weiblichen bei 142 cm. Inwiefern es sich bei diesen Belegen um Nachweise echter Zwergformen in Südamerika handelt, ist allerdings ein strittiges Problem, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann.

Die Feststellung auf S. 26/27 des Buches, daß im Verlauf der Polynesierwanderung Gruppen aus der Südsee Banane und Kokospalme nach Amerika brachten und dafür die Batare mit zurücknahmen, bedarf m. E. zum mindesten, was die Banane anbetrifft, einiger Vorbehalte. Die meisten, wenn nicht alle Arten der Eßbanane (*Musa paradisiaca sapientium*) sind erst nachkolumbisch von Europäern in die Neue Welt verbracht worden; die Mehlbanane (*Musa paradisiaca normalis*) wahrscheinlich auch, jedoch besteht hier stärker noch die Möglichkeit vorkolumbischer Existenz in Amerika, sei es, daß es sich um eine Entwicklung aus vorhandenen Wildformen der *Musa* sp., oder tatsächlich um eine Übertragung aus der südostasiatischen Heimat über die Südsee hinweg handelt, wie die Verfasserin annimmt.

Die Abstempelung des Mythenmotivs vom „Rollenden Schädel“ (S. 341) als postkolumbischen afrikanischen Einfluß erscheint mir, gerade auch bei der starken nordamerikanischen Verbreitung desselben, ganz abgesehen von seiner Bedeutung im mittel- und südamerikanischen Raum (vgl. *Paideuma*, Bd. 5, Heft 6; Bd. 6, Heft 4), völlig abwegig. Etwaige amerikanisch-afrikanische Parallelen sind eher im Rahmen einer weltweiten vorkolumbischen Verbreitung des Motivs zu betrachten, wobei der direkte Kontakt gerade zwischen den beiden genannten Erdteilen am wenigsten wahrscheinlich sein dürfte.

Die Ausführungen der Verfasserin über die südamerikanischen primitiven Indianergruppen sind großenteils Übersetzungen aus dem *Handbook of South American Indians*, nach nicht immer ganz klaren sachlichen Gesichtspunkten mit nordamerikanischem Material vermischt, so daß dieses Lesebuch für den Laien stellenweise etwas unübersichtlich wirkt.

Otto Zerries.

Cressman, L. S.: *Klamath Prehistory*. Transactions of the American Philosophical Society, N. S., Vol. 46, Part 4, Philadelphia, November 1956. 138 Seiten mit 5 Karten, 20 Tafeln und 73 Figuren.

Unter der Leitung des Verfassers führte die University of Oregon in den Jahren 1947—51 Ausgrabungen im Raume des Upper Klamath Lake im südlichen Oregon durch, welche sich die Erforschung der Vorgeschichte der Klamath zur Aufgabe gestellt hatten. Abfallhaufen an den Kawumkan Springs erbrachten in vier aufeinanderfolgenden Schichten den Nachweis einer ständigen menschlichen Besiedlung des Klamath Lake-Gebietes in relativ festen Wohnplätzen vom Ende der Anathermal-Periode (Beginn 7000 v. Chr.) bis in historische Zeit. Diese anhaltende Besiedlung wurde ermöglicht durch günstige Umweltbedingungen; während das Great Basin in der Altithermal-Periode (5000—2500 v. Chr.) nahezu völlig austrocknete und lediglich Restgruppen

streifender Jäger und Sammler kümmerliche Lebensmöglichkeiten bot, verfügte das Klamath Lake-Gebiet immer über ausreichende Wasservorkommen und Nahrungsmittel im Überfluß. Die mit Sorgfalt gewonnenen Schätzzahlen der vier Besiedlungsschichten lauten: Schicht IV: Beginn 5500 v. Chr.; Schicht III: Beginn 1500 v. Chr.; Schicht II: Beginn 500 v. Chr.; Schicht I: Beginn 250 n. Chr. Gebrauchsgegenstände aus Stein und — seltener aus — Knochen stimmen mit den im Great Basin allgemein verwendeten Formen weitgehend überein. Bereits am Ende der dritten Besiedlungsschicht erscheinen die typischen kleinen Pfeilspitzen, wie sie von den auf der Südwanderung begriffenen shoshonischen Völkern mitgeführt wurden. Die für die Klamath der historischen Zeit kennzeichnende Vernachlässigung der Großwildjagd zugunsten des Fischfangs ist schon in Schicht II deutlich erkennbar und setzt die alten Bewohner des Klamath Lake von ihren Nachbarn im Süden und Osten ab. Hausgruben treten etwa ab 700 n. Chr. in Erscheinung; typische Klamath-Manos (Reibsteine mit zwei Griffen), die schon früh bis zu den Pueblos des amerikanischen Südwestens Verbreitung fanden, tauchen um 1500 n. Chr. auf. Frühere Kontakte mit Zentral-Kalifornien und der Küste Oregons, die als Vermittler des Nordwestküsten-Einflusses anzusehen ist, treten an Bedeutung zurück hinter den Beziehungen zum Columbia River, über den vom Ende des 18. Jahrhunderts an europäisch-amerikanische Handelswaren und Kulturelemente der Prärie in das Plateau-Gebiet gelangen.

Im ganzen stellt die sorgfältige Arbeit von Cressman eine wertvolle Bereicherung des von Spier, Gatschet u. a. über die Klamath zusammengetragenen Wissens dar.

Karl-Heinz Schlesier.

Katz, Friedrich: „Die sozialökonomischen Verhältnisse bei den Azteken im 15. und 16. Jahrhundert“ in: Ethnographisch-Archäologische Forschungen Heft III, Teil 2. 166 S., Gr. 8°, br., 16,80 DM.

Während das Schwergewicht mexikanistischer Untersuchungen heute auf archäologischem oder quellenkundlichem Gebiet liegt, ist die Erforschung gesellschaftlicher Zusammenhänge etwas zurückgeblieben. In der deutschsprachigen Literatur macht sich diese Lücke besonders empfindlich geltend. Seit Wintzers Studie über das Recht der Azteken stellt nun die vorliegende Arbeit von Katz, die aus einer Wiener Dissertation hervorging, die nächste spezielle Auswertung von deutscher Seite dar. In Terminologie und Fragestellung erweist sich Friedrich Katz, der an der Ostberliner Humboldt-Universität tätig ist, als Anhänger des historischen Materialismus. Dieser Umstand sollte aber für den sozialgeschichtlich interessierten Ethnologen kein rotes Stoppsignal sein, da wir um die Auseinandersetzung mit derartigen Gedankengängen auch in der Völkerkunde nicht herumkommen werden.

Zunächst fällt auf, daß die Arbeit verhältnismäßig unbalanciert ist. Katz geht nur sehr knapp auf die ökologischen Faktoren ein, die doch gerade für die Frage der Arbeitsproduktivität eines intensiven Bodenbaues so maßgeblich sind. Bei der Bewertung der Quellen neigt er zu einer nicht ganz verständlichen Unterschätzung der aztekischen Originaltexte und hält sich an die spanischen Paraphrasen. Die Triebkraft geistiger und religiöser Strömungen wird kaum gewürdigt. Leider fehlen auch manche instruktiven Vergleiche mit anderen mesoamerikanischen Kulturen — ganz zu schweigen von dem versäumten Ausblick auf die Typologie der „Bewässerungskulturen“, die kürzlich den Gegenstand eines wichtigen amerikanischen Symposiums bildeten. Methodisch könnte Katz ferner besonders von Wittfogels Untersuchungen zur orientalischen Gesellschaft wertvolle Anregungen gewinnen. Und ob die Auffassungen Engels zur Entstehung des Staates noch gültig sind, erscheint heute wohl selbst in der sowjetischen Ethnologie fraglich, wenn man an den dort so umstrittenen Begriff der „Militärischen Demokratie“ denkt. ▲

All diese Einschränkungen vorweggeschickt: Der Rezensent hat doch nicht wenige Anregungen bei Katz gewonnen. Das gilt vor allem für dessen eigenständigsten Beitrag, nämlich für die Frage, wie das Tributsystem des Dreistädte-Bundes arbeitete und wem die jeweiligen Leistungen zugute kamen. Die Gewichtsverlagerungen in der Distribution in ihrem Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Wandel, die Verflechtungen zwischen Herrscherhof und der beginnenden Bürokratie sowie zwischen

militärischer und händlerischer Expansion sind treffend gesehen. Die Verteilung der tributären Güter durch einen sich etablierenden Staatsapparat, nicht aber durch die Calpulli, ist ebenfalls ein aufschlußreicher Befund. Sehr deutlich stellt Katz den Unterschied in der wirtschaftlichen Basis der Dreibund-Städte Tetzcoco, Tlacopan und Tenochtitlan gegenüber der europäischen mittelalterlichen Stadt heraus, da in Altmexiko nicht so sehr der Export städtischer Produkte, sondern vorzugsweise Steuern und Tribute die nötigen Einfuhren von Rohstoffen und Lebensmitteln decken mußten. An weiteren Themen, die näher beleuchtet werden, seien genannt: Eine Analyse der Bodenbesitzverhältnisse, die Veränderungen in der Zusammensetzung des Adels, der Trend zum Privateigentum an Grund und Boden, der sich nach dem Fall von Atzcapotzalco Hand in Hand mit der militärischen Eroberungspolitik entfaltete. Katz schildert die Rolle der Handwerker als Produzenten von Luxusgütern und weist — Saignes folgend — auf Widersprüchlichkeiten zwischen Adel und Kaufleuten, die Privilegien der Fernhändler von Tlatelolco und deren mutmaßliche Herkunft aus dem Gebiet der reichen Golfküste hin. Katz sieht den Löwenanteil im Tributsystem, in Leistungen für den Adel, der sich durch seine Militärgesellschaften gewissermaßen ein staatliches Machtinstrument geschaffen habe. Er legt besonderes Gewicht auf das rasche Tempo, in dem sich bis zur Conquista ein Gebilde formte, das er als einen „im Entstehen begriffenen Staat“ kennzeichnet. In dieser Zeit habe die immer wichtiger werdende Kriegeraristokratie die demokratische Volksversammlung ausgeschaltet, und die besonderen Klassen der Handwerker, Kaufleute und Sklaven seien entstanden, um die Bedürfnisse der herrschenden Schicht zu befriedigen. Erst spät begäne sich eine territoriale Organisation durchzusetzen, die in verschiedener zonaler Abstufung ihre Steuermacht und Oberaufsicht ausbreitete.

Diese Stichworte mögen genügen. Die Gewichte in Katz' Arbeit sind sehr ungleich belastet, dürfen deshalb aber nicht ignoriert werden. Das Weiterdenken bleibt dem Leser aufgetragen.

Thomas S. Barthel.

Oswaldo Gonçalves de Lima: El maguey y el pulque en los códices mexicanos (México, 1956).

Die Azteken kannten 14 Arten des maguey oder der Agave (aztekisch: metl) und erheben diese bedeutsame Nutzpflanze zunehmend zum Gegenstand mythologischer Vorstellungen und religiöser Verehrung. Aus den Blättern gewannen sie Papier, die Fasern lieferten ein Garn, aus welchem Seile gedreht und wasserdichte Stoffe gewoben wurden. Die Stacheln dienten als Nadeln und die gekochten Wurzeln als Nahrungsmittel. Am höchsten geschätzt aber wurde die Agave, aus deren Sirup (aztekisch: nectuli, neuctli) durch Gärung unter Zusatz gewisser Kräuter (aztekisch: ocpatlí) ein alkoholisches Getränk (aztekisch: octli) gewonnen wurde. Dieses war ursprünglich nicht jedermann zugänglich, diente als rituelles Berausungsmittel, als Arznei namentlich bei Darmstörungen und war ob seines beträchtlichen Vitamingehalts auch als Nahrungsmittel wertvoll insbesondere, da es an Gemüse fehlte. Nach der Conquista wurde der octli unter dem Namen pulque volkstümlich, wenn auch seine Zusammensetzung dank dem neueingeführten Zuckerrohr etwas verändert wurde.

Das Wort pulque ist wahrscheinlich von den Spaniern aus polihuqui (aztekisch: verdorben) verbalhornt (octli hält sich nur ein bis eineinhalb Tage), während der Ursprung des Wortes maguey auf den Antillen zu suchen sein dürfte.

Agavensirup enthält 10 Prozent Zucker, überwiegend Saccharose, daneben Proteide, Mineralsalze und Vitamine. Die Gärung wird nach P. Lindner durch ein Bakterium eingeleitet und durch Hefe weitergeführt, wobei sehr reiner und von Fuselölen freier Athylalkohol entsteht. Das Gärungsprodukt weist stickstoffhaltige Körper wie Leucin, Lysin u. a. auf. Wesentlich beeinflussen die Gärung zugesetzte Kräuter, indem sie den Geschmack verbessern, den Umwandlungsprozeß selbst vorantreiben und den Gehalt an berauschenden Bestandteilen erhöhen.

In seinen 278 Seiten umfassenden Ausführungen geht der in Recife (Pernambuco) als Biologe tätige Verfasser noch vergleichend auf alkoholische Getränke bei vielen Völkern der Erde ein. Bemerkenswert erscheint, daß überall das erste solche Getränk offenbar aus Bienenhonig bereitet wurde.

An den ersten (allgemeinen) Teil (bis Seite 56) schließen sich im zweiten (speziellen) Teil Untersuchungen an Hand von Quellen aus der Periode vor der Conquista — Bildhandschriften — wie an Hand von Schrifttum aus spanischer Zeit an. Herausgezogen werden zunächst alle Stellen, wo von der Entdeckung des maguey, der Abzapfung des Sirups und den Fortschritten in der Verarbeitung auf octli die Rede ist, ferner vom Eindringen von maguey und octli in die aztekische Götterwelt. Endlich wird noch die Rolle des maguey als Bestandteil der alten Bilderschrift behandelt. Bemerkenswert sind dabei die Versuche, an Hand eingestreuter Kalenderangaben einzelne Ereignisse, insbesondere die Entdeckung des maguey und der Vergärung des necutli, in die Zeitrechnung einzuordnen. Unglück und Tod des Menschenfreundes Quetzalcoatl werden z. B. im Códice Chimalpopoca ursächlich mit dem Aufkommen des octli als Verderben bringendes Geschenk der Dämonen verknüpft.

Das Buch ist ansprechend ausgestattet, auf vorzüglichem Papier klar und sauber gedruckt und enthält viele Abbildungen, darunter auch einige farbige. Gelegentliche Druckfehler und Abschweifungen vom vorgezeichneten Thema können seinen Wert nicht beeinträchtigen.

Viktor Klock.

Zimmermann, Günter: „Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften.“ Universität Hamburg, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Band 62, Reihe B (Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen Band 34), Hamburg (Cram, de Gruyter & Co.) 1956. 174 Seiten, 8 Tafeln.

Seit Thompsons großer Studie über die Mayaschrift ist dies der wichtigste Schritt nach vorn. Günter Zimmermann setzt, nach Hermann Berendt und Ernst Förstemann, die Reihe bedeutender Mayaforscher aus der Stadt Danzig fort, wenn er uns jetzt ein vortreffliches paläographisches Werkzeug gibt, das nicht nur hohen formalen Anforderungen genügt, sondern auch eine Fülle methodischer Anregungen enthält. Damit bringt der Schellhas-Schüler jenen Prozeß ständiger Verbesserungen zum Abschluß, den er vor über zwanzig Jahren begann, und dessen letzte Etappen der Rez. in längeren Gesprächen und Interimsveröffentlichungen miterleben konnte. Das Ergebnis ist ein minutiöses Kompendium der in drei Codizes enthaltenen Hieroglyphen, verbunden mit erfolgversprechenden Arbeitsprinzipien für die Erhellung ungedeuteter Texte.

Zimmermann ergänzt die bisher bekannte Geschichte der in Europa aufbewahrten Mayahandschriften durch neue Details und diskutiert sorgfältig Probleme der Paginierung und Textanordnung, um sich dann speziell den hieroglyphischen Formen und ihrer Systematik zuzuwenden. Von den rund 7500 Texthieroglyphen der drei Codizes sind drei Viertel erhalten, für deren Aufbau über 14 000 Einzelemente Verwendung finden. Die Bausteine der Mayaschrift können als Hauptzeichen und Affixe unterschieden werden, wobei gelegentlich ein Wechsel von der einen graphischen Kategorie zur anderen eintreten kann. Insgesamt lassen sich in dem paläographischen Material etwa 90 Affixe und höchstens 230 Hauptzeichen nachweisen, deren Katalogisierung den Schwerpunkt des Buches bildet. Verglichen mit dem vor 25 Jahren unternommenen ersten Versuch einer Klassifizierung durch Gates, dürfte nun wohl die geeignete Form einer objektiven und ökonomischen Art der Schriftanalyse erreicht worden sein. Die Nomenklatur benutzt Kennziffern für die einzelnen Hieroglyphenbestandteile, die — nach Affixen, anthropomorphen, theriomorphen und geometrischen Typen unterschieden — in vier Tafeln zusammengestellt sind. Die Art ihres Zusammentretens wird durch Punkte bzw. Striche zwischen den Kennziffern notiert. Da die formenkundlichen Tafeln nur als Mittel zur Orientierung gedacht sind, können sie auf die Vielzahl von Schreibeigentümlichkeiten nicht näher eingehen. Mit welcher Variationsbreite jedoch in den Codizes zu rechnen ist, verdeutlichen einige ausgewählte Belege auf Tafel 5.

Der Vorkommensnachweis gewinnt besondere Anschaulichkeit durch eingeschaltete Hieroglyphenzeichnungen, die im allgemeinen bis in die Einzelheiten verlässlich sind. Aus seiner Spezialkenntnis der Madrider Handschrift hat Zimmermann eine Reihe von sonst kaum beachteten Bautypen herauszustellen vermocht. Eine Kontrolle durch Stichproben verlief äußerst befriedigend; gerechterweise sollte auch dem Setzer ein besonderes Lob für seine klare und verlässliche Arbeit ausgesprochen werden. Die Erläuterungen zu den verschiedenen Hauptzeichen sind bewußt recht allgemein gehalten,

offenbar, um sich der Bindung an einen zufälligen historischen Entzifferungsstand zu entziehen. In der großen Mehrzahl der Fälle kann man den vorsichtigen Angaben von Zimmermann folgen; gelegentlich kommen Lücken vor (z. B. fehlen die charakteristischen Superfixe für „Katum“ und „Uayeb“ in der Affixtafel) oder Unstimmigkeiten (so erscheint es fraglich, ob die Hauptzeichen 740—744 tatsächlich Vogelköpfe darstellen; bei 742 ist dies sicherlich nicht der Fall, wie das vergleichende Studium inschriftlicher Formen zeigt). Seine eigentliche Bewährungsprobe wird dieser paläographische Katalog erst dann zu bestehen haben, wenn ein epigraphisches Gegenstück vorliegt und es ermöglicht, den gesamten Prozeß der Schriftentwicklung bei den Maya in der richtigen historischen Perspektive zu überblicken. Nicht wenige kursive Hieroglyphen der Handschriften sind doch erst bei Einbeziehung inschriftlicher Typen voll zu verstehen und einzuordnen. Beispielsweise ist das Hauptzeichen jener Hieroglyphe aus der Pariser Handschrift 8b (S. 103 sub 1333a) identisch mit dem Symbol der Tempelpyramide in gewissen Palenque-Texten, nicht aber an Landas „i“ anzuschließen, dessen epigraphische Form eine unverkennbare Sonderstellung einnimmt. Bei den gekreuzten Stäben über dem Hauptzeichen 731a (S. 126 sub 1350) aus der Madrider Handschrift 21c handelt es sich ebenfalls um ein autonomes Element, wie der Vergleich mit dem Vorkommen W1 auf der 1949 in Palenque von Ruz entdeckten Tafel lehrt. In solchen Fällen dokumentiert sich selbstverständlich der gegenwärtige Forschungsstand und nicht ein prinzipieller Mangel der Zimmermannschen Arbeit. Für die Codizes ist der Einzugsbereich jedenfalls so dicht, wie dies nur bei gewissenhaftester Akribie zu erreichen war.

Angesichts der Diskussionen über das Landa-Alphabet, die durch Knorosows Entzifferungsversuche in letzter Zeit wieder aufgeflackert sind, interessieren diesbezügliche Resultate Zimmermanns besonders. Bei einem Vergleich der Analysen von Knorosow (1955) und Zimmermann (1956) stellt sich heraus, daß rein formenkundlich, d. h. in der Identifizierung von Zeichen des Landa-Alphabets mit Hieroglyphen aus den Mayahandschriften, eine weitgehende Übereinstimmung herrscht, der sich auch der Rez. anzuschließen vermag. Die Schwierigkeiten beruhen nun aber auf dem rechten Verständnis für den andeutenden Charakter der jeweiligen Lautwerte. Hierin stehen sich die Positionen innerhalb des Hamburger Kreises näher — etwa hinsichtlich der Bewertung von Landas „m“. Ob Landas zweites „l“ tatsächlich für „lom“ steht, bleibt fraglich, da es sich bei den in der Argumentation zitierten Belegen Dr. 46—50 um eine besondere Variante des Hauptzeichens 1354 handelt, in der offenbar erst durch ein Zusatzelement die Idee „Durchbohren“ angedeutet wird. (Für Landas erstes „l“, das Hauptzeichen 731a, schlägt der Rez. übrigens die Grundbedeutung „Spinne“ mit dem Lautwert „leom“ oder „leum“ vor.) — Zimmermann kommt zu dem Schluß, daß für die überwiegende Mehrzahl der Hieroglyphen keine Hilfe durch das Landa-Alphabet erwartet werden kann.

Der seit langem bekannte Schematismus zahlreicher Codex-Texte bot den Ansatzpunkt zu einer heuristisch wertvollen Aufsplittung in bestimmte Hieroglyphenkategorien. Während Zimmermann in seiner Dissertation 1951 diesen fruchtbaren Gedanken mitunter übersteigerte, so daß dem Rez. damals bei der Lektüre Worte von Henderson in den Sinn kamen: „In science any classification is better than no classification — provided you don't take it too seriously“, so stellen demgegenüber die noch jetzt bewahrten Begriffsreihen einen zweckentsprechenden allgemeinen Rahmen dar. Die innere Logik einer „positionellen Begriffsschematik“ dürfte dem Nichtfachmann allerdings erst bei einem vertieften Eigenstudium voll bewußt werden.

Die nominale Begriffsreihe umfaßt die Namenshieroglyphen von Gottheiten und mythologischen Tieren und stellt sie auf den Tafeln 6 und 7 mit den zugehörigen Figuren zusammen. Ein besonderer Anhang erläutert die Götter- und Tiergestalten näher und bringt das klassische System von Schellhas auf den heutigen Stand der Forschung. Im Mayapantheon stehen sich zwei Gruppen unversöhnlich gegenüber: Die Vertreter negativer Mächte (neben Todes-, Opfer- und Kriegsgöttern auch der Sonnengott, der ja in den Tropen als lebensfeindlich angesehen wurde) und die positiven Gestalten aus dem Bereich der Erde, des Wachstums und des Regens. Nützlich ist die Herausstellung einer für die Inschriften bedeutsamen Unterweltsgottheit (leider ist die 3. Hieroglyphe von G 1a auf Tafel 6 nicht korrekt gezeichnet) und die Diskussion der verschiedenen schwarzen Götter; problematisch bleibt die Gestalt P. Religionsgeschichtlich interessant ist die Doppelgeschlechtlichkeit bei den polaren Gottheiten

D und A. Der Rez. bezweifelt, ob die Gruppierung unter G 1b (S. 163) gerechtfertigt ist, und ob es lohnt, auf Tafel 7 die Götter U, W und X extra herauszustellen, statt sie bei den nichtidentifizierten Gestalten zu belassen. Bei der Gottheit U verwickelt sich Zimmermann in Widersprüche: Auf Tafel 7 erscheint als nominale Hieroglyphe eine Form 162.110 (die allerdings Dr. 7a beim Gott „K“ auftritt!), während auf S. 168 statt dessen die Hieroglyphe 1376—1376 vermutet wird (de facto ist der einzige Beleg Dr. 20b unverdoppelt und vielleicht nur als ein Derivat von Affix 88 aufzufassen). Man kann ferner geteilter Meinung darüber sein, ob es praktikabel war, auf eine Wiedergabe der Venus-Regenten zu verzichten. Ein hübsches Detail stellt der Nachweis dar, daß der „oyoualli“-Schmuck als Charakteristikum einer bestimmten Altersgruppe auftritt; wie überhaupt der Rez. mit Genugtuung das Prinzip einer Staffelung nach Generationen unter den Mayagottheiten herausgestellt findet. Zweifellos sind im Pantheon sehr konkrete Projektionen echter Sozial- und Blutsverwandtschaftsverhältnisse aufzuspüren.

Die bedeutendste schöpferische Leistung dieses Buches liegt wohl in der Erkenntnis der „Aspekte“, d. h. der günstigen oder ungünstigen Wirkungsbereiche der verschiedenen Götter, die durch zugehörige attributive Hieroglyphen markiert werden. In den zahlreichen Wahrsagekalendern der Codizes stehen sich regelmäßig polar entgegengesetzte Mächte gegenüber, deren Wirkdauer im heiligen Almanach so bemessen ist, daß die positiven Kräfte das zeitliche Übergewicht besitzen oder zumindest die Balance halten. Eine Hilfe zum Verständnis des dualistischen Denkens der Mayapiester bildet ferner die attributive Begriffsreihe; sehr fein wird die Umschaltung zwischen guten und schlechten Aussagen nachgewiesen. Während die augurischen Kapitel in ihren Grundzügen aufgehellt sind, bleibt für künftige Untersuchungen zu agrarisch-meteorologischen Themen ein weiter Raum. Das universale Prinzip der Gegenseitigkeit offenbart sich in der dritten Begriffsreihe, welche die „Opfer“ für Gottheiten mit den reziproken „Gaben“ der Götter koppelt. Hier zeigen ein „Maiskomplex“ und ein „Wasserkomplex“ die Dominanz bestimmter auch für die Inschriften kennzeichnender Leitmotive (Tafel 8, Opfergabenreihe Beispiel 23 unvollständig — diese Hieroglyphe richtig S. 68 sub 726).

In einer recht instruktiven Diskussion der Hieroglyphe „roter Mais“, deren Symbolwert als „verdorrter Mais“ plausibel gemacht wird, zeigt sich bei Zimmermann eine Tendenz zu ideographischen Deutungen im Stile Selers. Der Hinweis auf die mannigfachen Verknüpfungen innerhalb der thematischen Begriffsreihe schließt den einleitenden Textteil ab.

Dieses Kompendium über die Hieroglyphen der Maya-Handschriften dürfte als Standardwerk in die Maya-Forschung eingehen und auch dem allgemeinen Schriftforscher wertvolle Anregungen bieten. Es ist zu hoffen, daß Günter Zimmermann auf dieser Basis einmal jenes Bauwerk von Detaillenzifferungen errichten wird, zu dem ihn seine historisch-linguistischen Begabungen prädestinieren.

Thomas S. Barthel. —

Nachtigall, Horst: Tierradentro. Archäologie und Ethnographie einer kolumbianischen Landschaft. Zürich 1955.

Das vorliegende Buch, als Band II der Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde im Origo-Verlag erschienen, stellt den ersten Teil der wissenschaftlichen Ergebnisse der Reise des Verfassers 1952/53 nach Kolumbien dar. Der erste Teil behandelt die Archäologie der kolumbianischen Landschaft Tierradentro, die den östlichen Teil des Departamento Cauca bildet. Nachtigall gibt eine ausführliche Bestandsaufnahme der archäologischen Objekte des Tierradentro. Er beschreibt die bisher durchgeföhrten Arbeiten von E. Silva Celis, Gregorio Hernández de Alba, José Pérez de Barradas u. a. und koordiniert deren Ergebnisse mit seinen eigenen Aufnahmen im Gelände. Von noch größerer Wichtigkeit ist aber der Bericht über die von ihm durchgeföhrten Grabungen innerhalb der Fundstellen Alto de San Andrés, Filo de El Aguacate, El Canadá und Segovia. Nachtigall gelang es dabei, eine Reihe von bisher unbekannten und nicht durch Guaqueros („Raubgräber“) gestörte Grabkammern zu untersuchen und so wissenschaftlich einwandfreies Material über die Bestattungen der „vorgeschichtlichen“ Bevölkerung des Tierradentro zu gewinnen. Die in ihrer Vollkommenheit wohl einmaligen bemalten Grabkammern des Gebietes sind unterirdische Konstruktionen in grobkörnigem Kreidesandstein, bis zu 5,40 m tief und von einer Flächenausdehnung von 36 qm

bei der größten Kammer. Die Zugänge zu den Kammern sind senkrechte Schächte mit Treppenstufen. Die geometrische Dekoration ist in roter und schwarzer Farbe auf einen weißen Kalkbewurf der Wände aufgetragen. Die Toten wurden, nach Nachtigalls Untersuchungen, außerhalb der Kammern verbrannt und dann die unverbrannten Knochenreste in dickwandigen, mit Reliefdekorationen verzierten Bestattungssurnen in den Grabkammern beigesetzt.

Neben den Grabkammern sind steinerne Statuen eines bestimmten Typs für die Archäologie Tierradentros bestimmt. Verglichen mit den Steinstatuen von San Agustín, zeigt sich, daß die vom Tierradentro weniger streng stilisiert sind und vielfach realistische und individuelle Züge tragen. Nachtigall rechnet sie einer „Spätphase der megalithischen San-Agustín-Kultur“ zu. Die kulturelle Verwandtschaft dieser beiden Gebiete, Tierradentro und San Agustín, äußert sich auch in der Bestattungsart, in der Grabkeramik, der Kammerdekoration u. a. Ebenso sind Parallelen zu den Kulturen westlich der Zentralkordillere, zum Cauca-Tal, wahrzunehmen. Die Tierradentro-Kultur steht also nicht isoliert da, sie ist mit den übrigen alten Kulturen des Nordandenraumes eng verbunden und hat Einflüsse vielfältiger Art in sich aufgenommen. Chronologisch ordnet der Verfasser sie, ausgehend vom Ende der San-Agustín-Kultur im achten Jahrhundert etwa, in die Zeit vom achtten bis zum 14. Jahrhundert ein.

Nach dieser Zeit sind, wahrscheinlich erst kurz vor der Conquista, die heute im Tierradentro-Gebiet lebenden Paez-Indianer dort eingewandert. Die Beschreibung ihrer Kultur nimmt den zweiten, größeren Teil des Buches ein. Die Paez, der größte geschlossen lebende Indianerstamm Kolumbiens, umfaßt zur Zeit etwa 25 000 Mitglieder. Sie sprechen ihre eigene Sprache und haben trotz jahrhundertelanger Beeinflussung durch die „spanische Kultur“ einen Großteil ihrer alten Sitten bis zum heutigen Tage bewahrt. Sie leben in Einzelgehöften an den Bergabhängen. In ihrer Wirtschaft steht der Anbau von Mais und Zuckerrohr an erster Stelle. Das einzige Feldbaugerät ist der Grabstock. Jagd und Fischfang sind bedeutungslos. Das Großvieh wird wirtschaftlich praktisch nicht genutzt, durch seine Haltung steigt nur das Ansehen des Besitzers. Das politische Leben beruht auf der Dorfgemeinschaft, die in ihrer Organisation und in den Bezeichnungen der Funktionäre die Einführung durch die spanische Kolonialverwaltung zeigt. Die Familienorganisation beruht auf der patriarchalischen monogamen Kleinfamilie.

Die Hauptfigur der Mythen ist der Donner, der als erster Schamane und als kriegerischer Anführer hervortritt. Teile der Mythen sind als Bruchstücke früherer, jetzt vergessener Mythenkomplexe aufzufassen. Obwohl die Paez heute nominell Christen sind, ist ihr religiöses Leben durch einen „Schamanismus“ bestimmt, der sich in den Praktiken der „guten“ und der „bösen“ Schamanen äußert.

Die sprachliche Stellung des Paez als zur großen Gruppe der Chibcha-Sprachen gehörend, wird vom Verfasser als nicht gesichert angesehen. Er weist mit Nachdruck darauf hin, daß nicht zwei so verschiedene Begriffe wie Chibcha-Sprachen und Chibcha-Kultur mit dem gleichen Terminus bezeichnet werden sollten.

Ob die Paez die Zerstörer der archäologischen Tierradentro-Kultur waren oder ob sie sich erst im Verlaufe der Kämpfe mit den Spaniern in diesem Gebiet niedergelassen haben, läßt sich an Hand der bisher bekannten Berichte aus der Kolonialzeit nicht festlegen.

Ein „Verzeichnis der fremdsprachlichen und der Fachausdrücke“ und eine umfassende Bibliographie schließen den Textteil ab.

Die Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse der archäologischen Forschung im Tierradentro, erweitert und vertieft durch die eigenen Untersuchungen des Verfassers, sind für die Kenntnis der archäologischen Kulturen der nördlichen Anden von großer Wichtigkeit. Von besonderer Bedeutung scheint nach Meinung des Rezensenten die monographische Beschreibung der Kultur der heutigen Paez-Indianer zu sein. Untersuchungen dieser Art auch über weitere indianische Gruppen der Anden müßten mehr als bisher durchgeführt werden. Erlauben sie doch, verbunden mit dem Studium früherer Quellen der Kolonialzeit, Rückschlüsse auf die vorkolumbischen Kulturen des Hochlandes zu ziehen. Sie sind darüber hinaus Muster für spezielle Formen der Akkulturation. Abschließend verdient noch besonders der hervorragende Abbildungsteil erwähnt zu werden. 213 Abbildungen auf 57 Tafeln illustrieren zum Teil in sehr klaren Zeichnungen, zum Teil in guten Fotografien den Text. Udo Oberem.

Disselhoff, Hans Dietrich: Gott muß Peruaner sein. Archäologische Abenteuer zwischen Stilem Ozean und Titicacasee. 8°. 255 S. m. 48 Abb. a. Taf., 2 Karten u. 12 Zeichn. i. Text. Verlag F. A. Brockhaus, Wiesbaden 1956.

In einer Flut von halb- und unwissenschaftlicher, aber prätentiöser Literatur ist dies ein wirklich erfreuliches Buch. Es ist ein Niederschlag von Erlebnissen, Eindrücken und Beobachtungen, die dem Verfasser auf seiner neuerlichen Forschungsreise von 1953/54 in den Küstenstrichen und in den Anden Perus beschert wurden. H. D. Disselhoff hat die Gabe, wissenschaftliche Tatsachen und Probleme gewinnend und plastisch darzureichen und dabei doch mit so gemessenem Wort, daß strengste Kritik sich auf Kleinigkeiten beschränken müßte. Die Landschaften der Küstentäler und der Hochregionen, Städte und Monuments, die menschlichen Typen und das Folklore werden in charmanter Schilderung zu anschaulichem Leben erweckt, und es gibt Höhepunkte der Darstellung, die von fesselnder Schönheit sind: das „Bilderbuch aus Stein“ (wobei auch das Abrücken von einer unverständlichen „magischen“ Deutung der Bilder auf Kulte und Mythen hin deutlich wird) und „Zelte in der Wüste“, ein Abschnitt, der den Leser an Freuden und Leiden des Feldforschers teilnehmen läßt. Wenn es sich also auch nicht um eine fachwissenschaftliche Auswertung der Reiseergebnisse handelt, so kann das mit ausgezeichneten Abbildungen ausgestattete Werk doch nicht nur dem Laien, sondern nicht minder dem Kundigen zur genüß- und gleichzeitig aufschlußreichen Lektüre empfohlen werden.

Hermann Trimborn.

Hamperl, H., und Weiss, P.: Über die spongiöse Hyperostose an Schädeln aus Alt-Peru. Aus dem Pathologischen Institut der Universität Bonn und Lima (Peru). Virchows Archiv, Bd. 327, S. 629—642 (1955).

Verfasser beschreiben an Hand von drei Schädeln aus Ausgrabungen im Küstenstrich Perus makroskopisch, röntgenologisch und histologisch Schädelveränderungen, die von Anthropologen und Archäologen als Osteoporose bezeichnet werden. Da es sich um eine Knochenneubildung handelt, wird die Bezeichnung Hyperostosis spongiosa cranii vorgeschlagen.

Verfasser führen die Entstehung auf eine in der Jugend aufgetretenen Mehrbedarf an rotem Knochenmark zurück, das nur durch Schaffung neuer Spongiosaräume gedeckt werden kann und nehmen als Ursache verschiedene Typen der haemolytischen Anämien an. Diese Knochenneubildungen finden sich in überwiegender Mehrzahl an Schädeln in tropischen und subtropischen Gebieten und zeigen in europäischen Ländern eine Parallele zu dem rachitischen Schädelosteophyten. Es wird der Gedanke diskutiert, ob die bei schweren Formen dieser Krankheit häufige Anaemie für die Entstehung des rachitischen Schädelosteophyts maßgebend sein könnte. Heribert Hilke.

Oberem, Udo: La obra del obispo don Baltasar Jaime Martínez Compañón, como fuente para la arqueología del Perú septentrional. Instituto „Gonzalo Fernandez de Oviedo“. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1954. 45 Seiten, 39 Abbildungen.

Aus der Fülle der teils unveröffentlichten, teils unausgeschöpften Quellen der spanischen Archive unterzieht Verfasser den archäologischen Teil des sich in der Bibliothek des Palacio Real, Madrid, befindlichen Quellenwerkes des Bischofs von Trujillo einer erneuten Interpretation nach den neuesten Bodenfunden.

Don Baltasar wurde 1735 in Cabredo geboren, ging als 33jähriger Priester nach Amerika, wurde 1778 Bischof von Trujillo und 1791 Erzbischof von Bogotá, wo er 1797 starb. In den Jahren 1782 bis 1785 unternahm er eine ausgedehnte Inspektionsreise durch seine nordperuanische Diözese. Seine Beobachtungen, die ein für die damalige Zeit hohes Interesse an den indianischen Altertümern bekunden, übermittelte er 1786 seinem König Carlos III.

Von besonderer Bedeutung sind die dem Werk beigegebenen zahlreichen, in der Mehrzahl kolorierten Zeichnungen über das indianische Leben, wie auch die Pläne von Städten und Gebäuden, von denen die letzteren von Europäern, die ersteren wohl von europäisch unterwiesenen Eingeborenen ausgeführt sind. Im einzelnen handelt es sich u. a. um Pläne von Chan-chán, von den Ruinen von Marca-Huamachuco und von der bis heute noch nicht wieder entdeckten Huaca de Tantalluc, weiterhin um Abbildungen von verschiedenartigen Hausformen, von Bewässerungsanlagen und um eine Darstellung der von don Baltasar so benannten Huaca del Sol. Instruktiv sind die verschiedenenartigen Bestattungsformen der Nordküste mit der recht genau gezeichneten Keramik, mit Metallgeräten und Stoffmustern. Verfasser vergleicht die alten Angaben mit den Ergebnissen der modernen Ausgrabungen und stellt den alten Illustrationen die Abbildungen über neuere Grabungsbefunde gegenüber. H. N a c h t i g a l l.

Murdock, George Peter: Social Structure. The Macmillan Company, New York 1949. 387 Seiten.

Dieses Buch ist eine klare Absage an den einseitigen Perfektionismus orthodoxer Funktionalisten wie auch an den einlinigen Evolutionismus orthodoxer Kulturhistoriker. Murdock, Professor für „Anthropologie“ an der Yale-Universität, legt mit diesem Werk eine Darstellung der Gesellschaftsordnung auf der Ebene der Verwandtschaftsbeziehungen vor, die auf einer mit großer methodischer Sauberkeit durchgeführten Analyse von 250 Einheiten beruht. Diese 250 Beispiele seiner „sample study“ verteilen sich gleichmäßig über die Okumene. Schwach bedacht sind Südamerika, die hamitischen Viehzüchter in Ostafrika sowie vor allem Ost-Indonesien.

Vier große Disziplinen haben die Entstehung des Werkes beeinflußt. 1. Die Soziologie, wo Murdock in erster Linie als Schüler von G. Keller abhängig ist, der seinerseits als ein Vorläufer Malinowskis gelten muß. Diese Priorität Kellers ist nicht allgemein bekannt. 2. Die historische Ethnologie aus der Schule von Franz Boas. Hierhin gehören aber auch, trotz aller Gegensätzlichkeit, die persönlichen Kontakte mit Br. Malinowski und A. R. Radcliffe-Brown. 3. Die Verhaltens-Psychologie (behavioristic psychology), wo vor allem Pawlow und Watson zu nennen sind, später Clark L. Hull. 4. Die Psychoanalyse, die insbesondere durch N. Miller, M. Mowrer und J. Whiting an Murdock herangebracht wurde.

Murdocks Buch ist ein historischer Versuch, den man als weitgehend gelungen betrachten muß. Für jeden Ethnologen ist die Kenntnis der von Murdock herausgearbeiteten Mechanismen des sozialen Wandels von höchster Bedeutung. Zur gerechten Einschätzung des Werkes sind zwei Voraussetzungen zu klären, die von Murdock nicht mehr ausdrücklich formuliert wurden. Zunächst ist die Entwicklung der Verwandtschaftsgruppen nur von der Klein-Familie (nuclear family) aus zu verstehen. Der hypothetische Urzustand kann nur in einer Existenz von entweder einer einzigen Klein-Familie oder in einem Nebeneinander von unabhängigen Einzelfamilien zu begreifen sein. Von hier aus kommt es zur Bildung größerer Gruppen, wie Clan, Linie, Sippe, Sektion und Deme. Und in diesem Zusammenhang kommt Murdock zu einem der wichtigsten Sätze seines Buches: "One of the most definite conclusions of the present work is that kin groups are the primary determinants of both kinship terminology and marriage rule" (p. 52).

Das also ist die eine Voraussetzung. Zum anderen aber muß klarwerden, daß eine solche Entwicklung nicht ein einziges Mal für die ganze Menschheit stattgefunden hat, sondern zu jedem beliebigen Zeitpunkt neu beginnen kann. So findet man in einer ethnischen Einheit nicht nur eine beliebige Anzahl solcher „Entwicklungsreihen“, sondern sie laufen auch in völlig verschiedenen Stadien der „Entwicklung“ nebeneinander her. Diese Hinwendung zum multilineararen Evolutionismus (Stewart) ist die logische Konsequenz von der Vorstellung der Kultur als in dauerndem Wandel befindlich.

Bei einer solchen Auffassung hakt die Möglichkeit der historischen Rekonstruktion am Phänomen des „cultural lag“ (Ogburn) ein. Für die historische Analyse der gesellschaftlichen Struktur entwickelt Murdock nun folgendes Bild. Auf drei großen

Ebenen innerhalb der gesellschaftlichen Struktur kommt es zur Bildung von markanten Formen, von denen einige wieder logisch zusammengehören, und erst das glatte Funktionieren solcher Formen gibt einer gesellschaftlichen Struktur das notwendige Gleichgewicht.

a) Gruppenbildung

Zusammenwohnende Verwandschaftsgruppen (residential kin groups).

Familie: Klein-Familie (nuclear family), polygame Familie mit der polygynen und polyandren Variante, erweiterte Familie (extended family).

Clan: Murdocks Definition ist neuartig. Es gehören nach ihm zu einem Clan unilineare Abstammungsrechnung, das Kriterium des Zusammenwohnens (residential unity), wobei aber Deszendenzregel und Wohnvorschrift zusammenfallen müsse. Patri-linearität und Matrilokalität ergeben keinen Clan. Und schließlich muß die Gruppe eine echte Integration aufweisen; es muß nicht nur ein Gefühl der Zusammengehörigkeit vorhanden sein (group sentiment), sondern die Gruppe muß auch als Einheit handeln (group action).

Blutsähige Verwandschaftsgruppen (consanguineal kin groups).

Bei diesen Gruppen ist das Kriterium des Zusammenwohnens nicht mehr gegeben. Diese Gruppen bilden sich auf Grund der verschiedenen Abstammungsrechnungen.

Einlinige Abstammung (unilateral descent): Linie, Sippe, Phratrie und Moiety, die alle in der matrilinearen oder patrilinearen Variante möglich sind. Hauptcharakteristikum ist die strenge Exogamie und das häufige Hinzutreten totemistischer Ritualbeziehungen.

Doppelte Abstammung (double descent): Die Sektion (section). Sie entsteht aus dem Zusammenspiel von patrilinearen und matrilinearen Verwandschaftsgruppen bei Vorhandensein von nur zwei Gruppen (moieties) und strengster Exogamie. Aus diesem Phänomen erklären sich die zwei, vier, sechs und acht Heiratsklassen in Australien, die sechs Klassen auf Ambrym (Deacon). Hauptcharakteristikum dieser bilinearen Verwandschaftsgruppen ist die Tatsache, daß kein Individuum zur selben Gruppe wie sein Vater und seine Kinder gehören kann. Die klare Formulierung dieser Zusammenhänge geht auf Lawrence zurück. Unabhängig davon entwickelte sich an diesem Phänomen, vor allem an Beispielen aus Ost-Indonesien, die Theorie von der asymmetrischen Heiratsordnung (Wouden). Die Stellungnahme Murdocks zu dieser Literatur ist bemerkenswert kurz. Holländische Literatur ist überhaupt nicht zitiert worden.

Zweilinige Abstammung (bilateral descent): Diese Abstammungsrechnung führt zu dem, was allgemein mit „kindred“, Verwandtschaft, bezeichnet wird. Sie entspricht unserem heutigen europäischen System. Eine solche „kindred“ bildet keine funktionale und wirksame Einheit innerhalb einer Gesellschaft, da sie sich notwendigerweise mit allen anderen „kindreds“ überlappen muß. Sie ist also überhaupt keine Gruppe und tritt auch selten als kooperative Einheit auf. Daneben aber präzisiert Murdock noch eine größere bilaterale Verwandschaftsgruppe, die etwa mit der Sippe in Größe und Tradition zu vergleichen wäre. Er nennt sie Deme. Es ist dies eine endogame Lokalgruppe, die nicht durch unilineare Verwandschaftsgruppen zerteilt wird. Innerhalb einer solchen Deme ist dann die einzige strukturelle Einheit die Familie. Als Beispiele führt er an: Aymara, Chirichua, Comanchen, Cuna, Schoschonen, Siriona, Taos und Wichita. Eigentlich gehört die Deme in die Abteilung der zusammenwohnenden Gruppen.

b) Heiratsordnung

Exogamie: Grundsätzlichen Einfluß auf die Heiratsordnung hat die Frage, welche Gruppen exogam sind und welches Konglomerat von Gruppen zusammen endogam ist. Definiert die Exogamie, welche Partner nicht geheiratet werden dürfen (prohibited

marriages), so gehören in den Rahmen der Endogamie alle Partner, mit denen eine Eheschließung erlaubt oder gar geboten ist (preferential marriages). Hierhin gehören dann alle Phänomene, wie Levirat, Soroat, Schwesterntausch, Vettern-Basen-Heirat (cross-cousin marriage).

Wohnvorschrift: Die Frage, wo der neue Hausstand seinen Wohnsitz nimmt, ist von ausschlaggebender Bedeutung für den ganzen sozialen Wandel. Veränderungen in der Wohnvorschrift gehen meist auf veränderte wirtschaftliche Bedingungen zurück und bedingen ihrerseits wirtschaftliche Veränderungen. Für den sozialen Wandel sind sie als wichtigster Mobilitätsfaktor anzusehen. Hierauf hat bereits Lowie 1920 hingewiesen, was sowohl von Thurnwald als auch von Murdock vollinhaltlich übernommen wird. Zu unterscheiden sind folgende Formen: Matrilokal, patrilokal, matri-patrilokal, avunkulokal, bilokal und neolokal.

c) Verwandtschaftssystem

Hierbei handelt es sich weder um Gruppen noch um Vorschriften, sondern ausschließlich um Beziehungen. Einzelne Verwandtschaftsbande, isoliert von anderen, können — und tun es auch häufig — Individuen in Gruppen binden, z. B. Einzelfamilie, Linien usw., aber das Verwandtschaftssystem als Ganzes ist kein gesellschaftliches Aggregat. Ein Teil des gegenseitigen Verhaltens zwischen Verwandten (reciprocal behaviour) besteht aus einem wörtlchen Element, dem Terminus, mit dem man sich gegenseitig anspricht. Einige Völker gebrauchen persönliche Namen; daneben aber bestehen immer regelrechte Verwandtschaftsbezeichnungen. Eine Zwischenform ist die sogenannte Teknomy (z. B. Mutter von Paul usw.). Folgende Formen der Verwandtschaftsbezeichnungen stellt Murdock zusammen:

Art der Anwendung (mode of use).

Termini der Ansprache (terms of address); Termini der Bezugnahme (terms of reference). Die letzteren sind immer viel spezieller als die ersten.

Linguistische Struktur (linguistic structure).

Elementare Termini (elementary terms); abgeleitete Termini (derivative terms); beschreibende Termini (descriptive terms).

Im ersten Fall handelt es sich um ein nicht weiter reduzierbares Wort, wie z. B. Vater; im zweiten Fall ist der Terminus von einem elementaren Terminus abgeleitet, wie z. B. Großvater; im letzten Fall handelt es sich um die Zusammensetzung von zwei elementaren Termini, wie z. B. im Schwedischen farbror (Vaters Bruder). Diese letzte Form kommt sehr selten vor, mit einer allerdings sehr großen Ausnahme. In einem Streifen, der sich quer durch Afrika zieht, gebrauchen einige sudanesische, nilotische und Bantu-Stämme die beschreibenden Termini sehr weitgehend.

Reichweite der Anwendung (range of application).

Bezeichnende Termini (denotative terms); klassifizierende Termini (classificatory terms).

Die bezeichnenden Termini, auch isolierende genannt, beziehen sich immer auf Verwandte in einer einzigen Kategorie, die durch Generation, Geschlecht und genealogische Verbindung definiert ist. Ein klassifizierender Terminus bezieht sich auf Personen in zwei oder mehr solcher Kategorien. Die seit Morgan bis vor noch nicht allzu langer Zeit übliche Einteilung der Termini in descriptive und klassifizierende ist also völlig irreführend.

Die verschiedenen Kategorien der Verwandten ersten Grades werden in der Mehrzahl der Fälle mit einem entsprechenden elementaren Terminus belegt. Erst bei der Bezeichnung von Verwandten zweiten, dritten und noch entfernteren Grades treten neben weiteren elementaren Termini abgeleitete und beschreibende Termini auf. Bezeichnende Termini werden mit Verwandten zweiten Grades immer seltener und verschwinden praktisch bei Verwandten dritten Grades. An ihre Stelle treten klassifizierende Termini.

Soweit der Abriß der verschiedenen Formen und ihrer Zusammengehörigkeit in den drei Ebenen. Allein dieser Abschnitt des Werkes verdient größte Aufmerksamkeit, da er in entscheidenden Teilen über Lowie (1920) und auch über Thurnwald (1932/36) hinausgeht. Eine saubere Angabe der wissenschaftsgeschichtlichen Daten bei den jeweiligen Begriffen erlaubt zudem ein rasches Einlesen in die sonst recht verstreute amerikanische und englische Literatur.

Zu einer vollkommenen gesellschaftlichen Struktur gehört nun mindestens aus jeder Ebene eine Form, wobei die drei Formen auch logisch zusammenpassen müssen. Die möglichen Kombinationen gehen dabei in das Unendliche. Das Kernstück von Murdochs Buch, seine eigentliche Leistung, bringt nun den Versuch, diese Vielzahl der Kombinationen auf eine überschaubare Zahl von Kategorien der gesellschaftlichen Struktur zu reduzieren. Dabei geht Murdock seinen Weg gewissermaßen zweimal. Zunächst abstrahiert er rein logisch eine Reihe von Mechanismen des sozialen Wandels, die bei einer gegebenen Situation möglich sind; und dann versucht er seine „propositions“ auf empirisch-statistischem Wege an Hand seiner 250 Beispiele zu beweisen.

Für den Historiker haben diese Mechanismen des sozialen Wandels einen ganz besonderen Wert. Die Quellen des Ethnologen sind gerade in bezug auf die gesellschaftliche Struktur mehr als unzulänglich. Die Unzuverlässigkeit nimmt mit dem Alter der Quellen zu. Murdochs Analyse erlaubt aber, jetzt bereits die bescheidensten Indikationen auszuwerten. Das umfangreiche Kompendium von Mechanismen des sozialen Wandels, welches sich hinter Murdochs „propositions“ verbirgt, macht es dem Historiker möglich, zu ziemlich genauen Rekonstruktionen zu kommen. „Given an inferred sequence of earlier forms of organization, the historian might find evidence in oblique literary references or the archeologist in such data as house sites, to establish a probable association between a particular historical period or archeological horizon and a specific type of social structure. Considerable greater time depth might thus be achieved for an aspect of culture which has hitherto proved singularly refractory to historical reconstruction“ (p. 323). Eine klassische Studie dieser Art — allerdings unabhängig von Murdock — ist die Abhandlung Mühlmanns über die Arioio (Frankfurt 1955).

Nachdem Murdock nun das Material seiner 250 Beispiele nach den oben grob umrissenen Gesichtspunkten aufgeschlüsselt hat, kommt er mit Hilfe der statistischen Methode dazu, 11 Grundtypen sozialer Struktur zu erstellen, auf die sich alle 250 Beispiele in der einen oder anderen Weise zurückführen lassen (Eskimo, Hawaii, Yuma, Fox, Guinea, Dakota, Sudan, Omaha, Nankanse, Irokesen, Crow). Diese Typen sind absolut unverbindlich, haben aber eine ziemliche Wahrscheinlichkeit für sich. Sie sind eben aus der „sample study“ von 250 Beispielen errechnet worden. Zum Schluß nun versucht Murdock sein Material auf dem Hintergrund linguistischer Einheiten zu untersuchen, wobei einige recht interessante Einsichten zutage treten. Mit Recht aber setzt er diesen Versuch in einen Appendix.

Murdochs Buch ist in den USA zu hohem Ansehen gelangt, und auch im deutschsprachigen Wissenschaftsraum wird man an diesem Werk nicht vorbeigehen können. Zu einer Reihe von Punkten wäre kritisch Stellung zu nehmen; vor allem dann, wenn der Drang zur Systematisierung sich zu selbstständig gemacht hat. Aber der Rezensent muß sich die bescheidene Genugtuung versagen, an einer großartigen Leistung unbedeutende Kleinigkeiten kritisiert zu haben.

Bedauern aber muß man doch, daß die deutschsprachige Literatur in so geringem Maße herangezogen wurde. Nur drei Verfasser finden sich zitiert, Gusinde, Kirchhoff und Thurnwald. Die bedeutende holländische Literatur zur Soziologie Indonesiens entfällt völlig.

Es war nicht Murdochs Absicht, die gesellschaftlichen Formen der Lokalgruppe zu untersuchen, wenngleich er ihr ein sehr instruktives, aber kurzes Kapitel widmet (*The community*). Nach dieser sorgfältigen Analyse der gesellenden Formen und Mechanismen im Bereich der Verwandtschaftsgruppen wird eine Untersuchung ähnlicher Art über das soziale Sein der Lokalgruppe und der größeren politischen Verbände zu einem dringenden Desideratum.

C. A. Schmitz.

S. I. Rudenko: *Gornoaltaiskie nachodki i skify* (= Bergaltaische Funde und die Skythen). 267 Seiten, 145 Abbildungen. Verlag der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Moskau 1952.

N. I. Vorob'ev, A. N. L'vova, N. R. Romanov, A. R. Simonova: *Čuvaši; etnografičeskoe issledovanie I* (= Die Tschuwaschen; eine ethnographische Untersuchung I). 415 Seiten, 183 Abbildungen und 8 Farbtafeln. Tschuwaschischer Staatsverlag, Tscheboksary 1956.

M. Gegešidze: *Kharthuli halhuri transporti I; sahmeletho sazidi sašualebani* (= Volkstümlicher georgischer Transport I; Landbeförderungsmittel). 230 Seiten plus 74 Seiten Bildteil. Verlag der Georgischen Akademie der Wissenschaften, Tiflis 1956.

L. V. Čerepnin: *Russkaja paleografija* (= Russische Paläographie). 616 Seiten, 172 Abbildungen, meist Faksimile. Staatsverlag für politische Literatur, Moskau 1956.

Gegenstand der Untersuchung Rudenkos sind die einstigen und in geringerem Maße auch die jetzigen Bewohner des Altai-Gebirges, die er — gegenwärtigem russischem Sprachgebrauch folgend — als Bergaltaier bezeichnet. Dadurch wird eine Begriffseinengung erreicht, die im Hinblick auf den viel weiter gefaßten, in seiner Abgrenzung noch umstrittenen altaischen Sprachstamm nötig erscheint. Mangel an Kongruenz linguistischer und völkerkundlicher Termini ist ein bekanntes Übel! Heute wird der sowjetische Teil des Altai u. a. von einer Gruppe von mindestens sieben turksprachigen Völkchen bewohnt, die aber selbst in ihrem eigenen Bereich, dem Autonomen Bergaltaischen Gebiet, nur noch eine Minderheit unter den russischen Kolonisten darstellen. In der älteren Literatur werden diese Stämme oft als Bergkalmücken, danach in der russischen Verwaltungssprache bis in die letzten Jahrzehnte als Oiroten zusammengefaßt.

Der Lebensraum der Bergaltaier hat, wie weite Teile Südsibiriens, das Interesse der Archäologen erweckt, da seine Kurgane (Bestattungsplätze) noch immer neues, aufschlußreiches Material freigeben. Der Verfasser, welcher schon 1916 mit einer Monographie über die Baschkiren hervortrat und seit 1927 vielfach über den Altai publizierte, hat selbst solche Grabungen bei Pasyryk geleitet. Insgesamt sind im Altai über hundert Kurgane gefunden und geöffnet worden; sein Buch behandelt vorzugsweise die im Gebiet der Quellflüsse des Ob gelegenen. Diese Kurgane, obwohl keineswegs einem einzigen Zeitabschnitt zugehörig, werden in das erste Jahrtausend vor der Zeitwende datiert.

Im 1. Kapitel behandelt Rudenko die Frage des Zusammenhanges der Menschen, die hier bestattet sind, mit den Skythen oder Saken. Herodots und späterer Autoren einschlägige Bemerkungen sind in der Vergangenheit recht unterschiedlich ausgelegt worden. Rudenko ist grundsätzlich der Ansicht, daß einige altaische Kurgane skythischen Einfluß zeigen. „Ende 8./Anfang 7. Jhrh. v. Ztw. breitete sich irgendein Teil skythischer Stämme am Oberlauf des Irtysch... auch in das Altai-Gebirge aus, die dortige unbedeutende Altbevölkerung assimilierend..., gelangten dorthin die schon voll ausgebildeten kulturellen Erscheinungen der Skythen“ (S. 250). Aber er weist den Gedanken von sich, „die Kultur der Skythen Herodots und die der bergaltaischen Stämme sei in allen Einzelheiten ein und dieselbe, und alles jetzt über die einstigen Bergaltaier Bekannte sei auch den europäischen Skythen zuzuschreiben“ (S. 249). In den jetzigen Bergaltaieren sieht Rudenko Nachfahren der Erbauer der Kurgane. „...läßt sich diese Nachfolge seit ferner Vergangenheit bis zur Oktoberrevolution aufspüren im Wirtschaftsgefüge, im Haustrat und Geschirr, in Motiven und Technik der darstellenden, besonders der ornamentalen Kunst, im Kult für die Hingeschiedenen — in den Gräbern mit Pferden“ (S. 258). Genaue Beschreibungen der Grabbeigaben, der Ornamentik (Tierstil) usw. folgen in weiteren Kapiteln, von denen eines auch die kulturellen Beziehungen zum Vorderen Orient und zu China beleuchtet.

Ein Jahr nach Rudenko hat L. P. Potapov, gleichfalls durch frühere Veröffentlichungen bekannt, ein weiteres Buch (*Očerki po istorii altajcev*) über den Altai erscheinen lassen. Beim Vergleich fällt auf, daß die beiden russischen Forscher, denen

gleichermaßen Bearbeitung der Funde wie Feldforschung uneingeschränkt möglich waren, in einem völkerkundlich belangreichen Punkte unterschiedliche Meinungen vertreten, nämlich in der Frage: Waren die Kurgan-Erbauer Nomaden? Unabhängig davon, ob es sich um Skythen gehandelt hat oder nicht, ob die jetzigen Bergaltaier deren direkte Nachkommen sind oder nicht, sollte man doch festzustellen versuchen, ob die Kurgane Beweise für einen frühen reinen Nomadismus liefern. Potapov sieht den Nachweis erbracht, Rudenko hält die Kurgan-Erbauer dagegen für seßhaft, zumindest für halbseßhaft. Dabei unterscheidet Potapov einmal nicht klar zwischen Nomadismus und Transhumanz, zum anderen interpretiert er die Funde anders als Rudenko. Letzterer behauptet, „daß die alten bergaltaischen Viehzüchter auch in jener Zeit seßhaft waren..., die seßhafte Lebensweise hatte eine zeitweise Stallviehhaltung wie auch die Zucht von Geflügel — Hühnern — zur Folge..., die Bevölkerung lebte z. T. schon in Blockhäusern“ (S. 50). Die Holzbearbeitung war in der Tat sehr fortgeschritten; als Werkzeuge standen Messer, Beile, Axt, Meißel und Bohrer zur Verfügung, man verstand auch zu drechseln. Irdene Gefäße, Wollgewebe und besonders in den geräumigsten Grabkammern gefundene Wagen mit technisch vollkommenen Speichenrädern lassen Rudenos Interpretation glaubwürdiger erscheinen als die Potapovs. Das schließt einen jahreszeitlichen Weidewechsel nicht aus; die Gesamtheit der Bewohner folgte aber offensichtlich den Herden nicht.

Spätere Untersuchungen unterstützten nachträglich Rudenos Ansicht. So ergab die Analyse der Mageninhalte der den vornehmsten Toten beigegebenen Pferde (bis zu vierzehn in einem Kurgan), welche dank der Frostkonservierung heute noch möglich ist, daß die Tiere Stallfütterung erhalten hatten. Auch von der Linguistik sind Argumente gegen die Annahme eines reinen Nomadismus geliefert worden. Man findet z. B. in den Monatsnamen der Schoren, einem der turksprachigen Altai-Völker, Bezeichnungen wie Acker-, Sichel- oder Dreschennen-Monat, die wirklich nicht in dem hypothetischen Bilde des Nomadentums unterzubringen sind. Auch für beträchtliche historische Tiefe scheint die Bemerkung Benzings (1953), „daß die Begriffe ‚Türken‘ und ‚Nomadentum‘ gar nicht so eng verbunden sind, wie man allgemein glaubt“, gültig zu sein. Rudenos Veröffentlichung regt jedenfalls zu kritischen Betrachtungen in dieser Hinsicht an.

Linguistisch sind auch die Tschuwaschen zu den Turkvölkern der Sowjetunion zu rechnen. Ihr Idiom ist, ähnlich wie das Jakutische, von den anderen Turksprachen so weit entfernt, daß eine Verständigung mit den klassifikatorisch nächsten sprachlichen Verwandten fast unmöglich ist. Der Lebensraum der Tschuwaschen liegt an der mittleren Wolga, nordwestlich von Kasan. Vorob'ev und seine Mitarbeiter behandeln dieses Volk, über das Abhandlungen in mittel- und westeuropäischen Sprachen selten sind (von der Linguistik abgesehen), auf Grund umfassender Literatur- wie Archivstudien und Feldforschung in den Jahren 1949—53. Die Einführung besteht aus drei Kapiteln, deren erstes einen wissenschaftsgeschichtlichen Abriss gibt; das zweite behandelt die problemgeladene Volkwerdung und Herausbildung der tschuwaschischen Kultur, das letzte die Umweltverhältnisse, wie demographische und administrative Gegebenheiten. Die Tschuwaschische Autonome SSR hat vergleichsweise fast die Größe von Rheinland-Pfalz, zählt 1 078 000 Einwohner, wovon 72 Prozent Tschuwaschen, 22 Prozent Russen, der Rest Tataren oder Mordwinen sind. — Drei Viertel des Buches nimmt die Behandlung der Wirtschaftsform und des materiellen Kulturbesitzes ein. Im Vorwort findet man die Ankündigung eines 2. Bandes, welcher der Gesellschaftsordnung und dem Geistesleben vorbehalten sein soll.

Die Unsicherheit bei der Einordnung der Tschuwaschen, sei es nach sprachlichem, kulturellem oder anthropologischem Befund, reicht weit zurück. Vor genau hundert Jahren rechnete sie Castrén zwar linguistisch zu den Turkvölkern, wies aber auf ein spürbares finnisches Substrat hin und fügte hinzu, daß andere Gelehrte seiner Zeit sie für tatarisierte Finnen hielten. Auch Byhan (1926) nannte die Tschuwaschen „ein Mischvolk, dessen Grundbestandteile an der Wolga schon vor der Ankunft der alttürkischen, bulgarischen Stämme ansässig waren“. — Zu diesem Fragenkomplex nimmt auch Vorob'ev Stellung: Die Tschuwaschen entstanden aus der Verschmelzung alter Stämme, die sprachlich den Finno-Ugriern zugehörten, mit turksprachigen Bevölkerungselementen, deren Lebensraum bis dahin nicht das Waldland, sondern die für Wanderhirten geeignete Steppe gewesen war. Daß diese Turkstämme mit den alten Wolga-Bulgaren

zusammenhängen, ist wahrscheinlich. Zwar übernahm die ältere (finnische) Schicht weitgehend die Sprache der Neuankömmlinge, doch Lebensweise und materielle Kultur wurden in viel geringerem Maße beeinflußt. „So kann man aus der ethnographischen Analyse der Lebensform der Tschuwaschen kein Recht ableiten, sie als ein rein türkisches Volk hinzustellen, wie viele Forscher ... bemüht waren“ (S. 386). Trotz der spärlichen Quellen scheint deutlich zu werden, daß sich auch hier an der mittleren Wolga ein in der Völkerkunde häufig beobachteter Vorgang — die Überschichtung einer seßhaften Altbevölkerung durch wandernde Viehzüchter, die ihre Sprache noch durchzusetzen vermögen, aber danach im Bauerntum aufgehen — abgespielt hat. Erst später, nicht vor dem 14./15. Jahrhundert, kommt die Berührung mit den Russen hinzu.

Aus dem umfangreichen Kapitel über die Landwirtschaft sei nur das über die alttümlichen Pflüge Gesagte herausgegriffen. Die Zöche der Tschuwaschen (in klaren Strichzeichnungen dargestellt) wurde vermutlich seit dem 16. Jahrhundert von den Russen entlehnt. Im südlichen Teil des Gebiets, in dem Schwarzerdestreifen vorkommen, wurde ein großer, von vier bis sechs Pferden gezogener Pflug (Saban) verwandt. „Eiserne Pflüge begann man erst im 20. Jahrhundert anzuschaffen, noch 1920 machten sie nicht mehr als 10 Prozent aller Ackergeräte aus“ (S. 81). Seit dem 18. Jahrhundert wird in Berichten die geringe Bedeutung der Viehzucht in der Gesamtwirtschaft vermerkt.

Dem Kapitel über Handwerk und Gewerbe, aus dem die Darstellung und Beschreibung alter Webstühle hervorgehoben sei, folgt eine Betrachtung der Gehöftordnungen und Siedlungsformen, welche durch Kartenskizzen veranschaulicht werden. In den Haustypen, die sich durch reiches Schnitzwerk auszeichnen, ist — wie Verfasser betont — kein türkischer Einfluß spürbar, der bei den benachbarten Tataren und Baschkiren noch nachklingt.

Im 7. Kapitel wird auf 95 Seiten mit 72 Abbildungen und 8 Farbtafeln bis ins Detail die Kleidung der Tschuwaschen dargestellt. Die eigene Tracht ist jetzt im Aussterben begriffen, manches konnte nur noch mit Hilfe alter Zeichnungen oder Fotografien rekonstruiert werden. Gerade die Tracht, nach Landschaften ein wenig variiert, zeigt manche Anklänge an turksprachige Nachbarn. — Zum Schluß wird die Ernährung behandelt.

Das Literaturverzeichnis führt 519 Titel über die Tschuwaschen an, davon 96 Prozent in russischer Sprache. 30 Bücher oder Aufsätze sind in Tschuwaschisch erschienen. Außerdem sind 28 Handschriften ausgewertet worden. Da kein Völkerkundler, selbst wenn ihn Sprachschwierigkeiten nicht hemmen, außerhalb der Sowjetunion auch nur der Hälfte dieser Publikationen, Zeitschriften und Reihen habhaft werden kann, ist die hier vorliegende Monographie, die zudem — im Hinblick auf die fortschreitende Modernisierung — eine vielleicht letzte ethnographische Bestandsaufnahme darstellt, sehr zu begrüßen.

Feldforschung, Befragung von Gewährsleuten, Bearbeitung von Museumsbeständen und Literaturstudien sind die Grundlagen für G. G. Gegešidzes Buch über die volkstümlichen georgischen Landbeförderungsmittel, welche er aus archäologischer, ethnographischer und linguistischer Sicht beleuchtet. Der eigentliche Textteil umfaßt 150 Seiten in georgischer Sprache und Schrift, dem eine 20seitige Zusammenfassung in russischer und eine 12seitige in deutscher Sprache folgen. Über 150 Strichzeichnungen, 47 Fotografien und 2 Karten illustrieren die Ausführungen bis in die letzte Einzelheit.

Im 1. Kapitel wird die geographische Verbreitung der verschiedenen Gefährtte in den Landschaften Georgiens, im zweiten die Typologie (Konstruktion, Techniken bei der Herstellung) aufgezeigt. Dem folgen Bemerkungen über das Ausmaß der Verwendung dieser alttümlichen Fuhrwerke in unseren Tagen der zunehmenden Konkurrenz moderner Fahrzeuge. Zum Schluß setzt sich der Verfasser mit den Hypothesen zur Entstehung des Rades und Wagens auseinander und versucht, die in Georgien gewonnenen Erkenntnisse in einen größeren Zusammenhang zu stellen.

Das älteste bisher in Georgien gefundene Räderfahrzeug, ein Leichenwagen, wird in die Mitte des 2. Jahrtausends v. Ztw. datiert. Spätere Funde (Tongefäße, Spangen) zeigen bildliche Darstellungen von Karren. In altgeorgischen Schriftdenkmälern, z. B. Bibelübersetzung, wird sprachlich klar zwischen dem wirtschaftlich genutzten Karren und dem Streitwagen, der zu noch nicht ermitteltem Zeitpunkte außer Gebrauch kam,

unterschieden. Zeichnungen auf Grabsteinen seit dem 11. Jahrhundert n. Ztw. geben Karren zusammen mit Pflügen oder Eggen wieder. — Neben dem Räderfahrzeug hat sich die Stangenschleife erhalten. Zudem gibt es in Georgien eigenartige Zwischenformen, derart, daß das Gefährt zur Hälfte aus einer Stangenschleife, zur anderen aus einer Achse mit zwei Rädern besteht. In dem bergigen Lande soll dieses Beförderungsmittel wegen der ständigen Bremswirkung der Schleife, die durch entsprechende Lastenverteilung erhöht oder vermindert werden kann, sehr praktisch sein. — Kufen-schlitten werden nicht nur im Winter, sondern bei geeignetem Boden auch im Sommer, z. B. bei der Heuernte, verwandt.

Sieht man von den vermutlich neueren Speichenrädern ab, lassen sich an den alttümlichen Transportmitteln Scheibenräder aus einem Stück und zusammengesetzte Vollräder unterscheiden. Mancherlei Arten des Zusammenfügens und Verzapfens sind beschrieben und im Bilde dargestellt. In alter Zeit verwandte man beim Bau der Fahrzeuge trockenes und frisch geschlagenes Holz nebeneinander. Diejenigen Teile, welche andere umschlossen, wurden aus noch feuchtem Holz hergestellt. Durch das spätere Schrumpfen erreichte man festeren Halt an den Verzapfungen und anderen Stellen des Zusammenfügens.

In der ethnologischen Schlußbetrachtung lehnt der Verfasser — man möchte sagen natürlich — die Theorie Hahns von der Entstehung des Rades aus religiöser Symbolik ab. In seiner Sicht hat es sich aus der Walze entwickelt. Lastenbewegung durch Gleiten, wie bei der Stangenschleife, sei aber kulturgechichtlich älter. Die in Georgien noch anzutreffende Beförderung mittels Schlitten, die im Sommer zur Erhöhung der Beweglichkeit auf dem trockenen Boden zwischen den Kufen Rollen oder Walzen zugefügt bekommen, sei das entwicklungsgeschichtliche Zwischenglied. Dies schlage sich auch deutlich im linguistischen Befund nieder; der Name für die niedrigen Räder bei einem Fuhrwerk für schwere Weinkrüge (*Tuši*) bedeute eigentlich Walze.

Das Literaturverzeichnis führt zum Thema 60 Titel in georgischer, 47 in russischer und 32 in deutscher, französischer oder englischer Sprache an. — Obwohl das Bestreben, Georgisch als Schriftsprache auch in der Gegenwart zu pflegen, Anerkennung und Unterstützung verdient, ist doch die Frage berechtigt, ob gerade wissenschaftliche Veröffentlichungen geeignete Organe hierfür sind. Man hat hinreichend Erfahrung, daß mit Fleiß und Sachkenntnis verfaßte Arbeiten in der internationalen Fachwelt nicht gebührend Beachtung finden, wenn sie in Sprachen gedruckt sind, die außerhalb ihres engbegrenzten Gebietes nur von einer verschwindenden Minderheit verstanden werden. Vermutlich sind sogar in der Sowjetunion die meisten Völkerkundler nicht imstande, den georgischen Originaltext zu lesen; sie werden sich, wie auch der Rezensent, auf die Resümees verlassen müssen.

Schon mehr ins Bereich der historischen Hilfswissenschaften gehört Čerepnins Paläographie. Wer sich als Völkerkundler an handschriftliche russische Quellen wagt, wird künftig jedoch ebenso aus dieser gründlichen Behandlung Nutzen ziehen. Da Rezensent vor wenigen Jahren eine in Göttingen aufbewahrte russische Handschrift mühelig bearbeitet und den völkerkundlichen Teil zusammenfassend veröffentlicht hat (Ethnogr.-Archäol. Forsch. I, 1953), vermag er rückblickend zu ermessen, welche praktische Hilfe ihm damals dieses Buch hätte sein können.

Rolf Herzog.